Ph.u.
575
11

Ph.u. 575-11

F

<36609111720017

<36609111720017

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Un. 575 (11.

Hegels Philosophie,

widerlegt

aus dem Standpunkte des Systems selbst, dem anderer Philosophen,

und dem

der gesunden Vernunft.

Von

Dr. Ferd. von Sommer,
Privat-Docent der Nautik an der Universität zu Berlin.

Τι ἐστιν ἀληθεια?
Πιλατος.

Berlin.
Druck und Verlag von A. W. Hayn.
1842.

BIBLIOTHECA MONACENSIS.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Nun ist die *goldene* Zeit da, in der nichts mehr erfunden und gedacht, nichts mehr verändert und gebessert wird; denn *Hegel* hat uns die Welt *fertig* hinterlassen. Wir leben jetzt im ewigen Sabbath, und haben fortan nur Abba, lieber *Hegel*, anzustimmen. Bloß des Trimurti, des Schaffens, Erhaltens, besonders aber des Zerstörens wegen, könnte es etwa scheinen, als wenn das System mit seinen Gründen selbst zugrunde gegangen; — und in der That erheben sich schon *drei neue Potenzen* aus seiner Asche, welche aber, genauer besehn, nur als die aufbewahrten und wieder ausgekehrten, alten und abgetragenen sich ausweisen. Dies sind nun freilich unerfreuliche Resultate für diejenigen, welche in ihrer

Stoa zu ernst geworden, um nach dem Wortgeklingel des Regenten jener Welt mitzutanzen. Ihnen zum Trost haben wir dieses Gegenstück componirt, nach welchem, da jetzt offenbar eine Windstille unter den philosophischen Wendekreisen eingetreten, das leck gewordene Gedankenschiff, wenn gleich nicht ausgebessert, doch in die verlorne Richtung des Passats zurückbugsirt werden mag. Dies zu erreichen war mindestens unsre Absicht; ob aber die Melodie Beifall finde, ist kaum zu erwarten, da nach ihr, wie gesagt, nicht getanzt, sondern nur gerudert werden kann.

Berlin, im Juli 1842.

Der Verfasser.

Die Widerlegung des Hegelschen Systems hat mit der des Fichteschen und Schellingschen durchaus gemein, daß sie eine Widerlegung der Methode ist, durch welche der Anfang des Systems gewonnen und sein Fortschritt vermittelt wird; denn was die sogenannten Resultate betrifft, so hat es außer den Adepten der Schule wohl noch Niemand gegeben, der sie anwendbar oder auch nur erfreulich gefunden. Und doch sind es gerade jene Resultate, mindestens innere Ruhe, Resignation und moralische Kraft, dererwegen es sich etwa der Mühe lohnte zu philosophiren. Sonderbar genug, daß gerade die ersten Begründer der πρωτη φιλοσοφια, die Priester des λογος und νοῦς, z. B. Xenophanes und selbst der weise Sokrates, ehrlich und ganz offen die Unfruchtbarkeit ihres Wissens gestehn!

Denn ist es wahr, was wir beweisen zu können versichern, daß nämlich, was jetzt für Philosophie gilt und durch Hegel allerdings kunstgemäßer als irgendwo ausgebildet wurde, nur die Bedeutung eines logischen Schematismus, einer leeren Form habe, der kein anderer realer Inhalt entspricht, als ein solcher, der willkührlich und absichtlich in sie gelegt wurde, sich mithin beliebig anders gestalten läßt, und keine Beziehung zu dem hat, was wirklich ist, oder als wirklich gilt; so ist diese Phi-

losophie nichts anders, als eine Erneuerung der alten berühmten Sophistik, der auch ein Platon kämpfend unterlag; wofern es ihm, was allerdings bezweifelt werden mag, wirklich Ernst mit seinen subjectiven Constructionen z. B. im Staat und im Timaios gewesen; — jene Dialektik, deren Mechanismus das ganz Unbekannte scheinbar macht, und dann den Schein zur vermeinten Einsicht erhebt.

Nun könnte es wohl sein, daß, was wir hier vorläufig als Mechanismus bezeichnen, auch irgend wie in der Natur, mindestens in der Natur unsers Denkens vorkomme; — in welchem Falle es unter allen möglichen Beziehungen desselben auch solche geben müßte, welche mehr oder weniger Wahrheit enthalten; und dies zeigt sich auch offenbar darin, daß das Wahrscheinlichste oft der Wirklichkeit am nächsten liegt. Von diesem Standpunkte aus ergiebt sich die Möglichkeit, ein System dadurch zu widerlegen, daß man über dasselbe hinausgeht, — wiewohl auch diese höhere Potenz des Wahrscheinlichen vielleicht nur eine sehr entfernte Asymptote der Wahrheit sein mag.

Eine andere Art der Widerlegung, die gleichfalls bereits bei Platon vorkommt, ist die Vertreibung des Scheins durch die Wirklichkeit des Seins; denn indem wir mit Spinoza aufrichtig den tautologischen Satz unterschreiben: ens reale, hoc est omne esse, et praeter quod nullum datur esse, haben wir uns gegen alles falsche Philosophiren und Identificiren so sehr verwahrt, daß wir auch die drei Fichteschen Grundsätze nicht mehr unbedingt gelten lassen, sondern mit Recht Mißtrauen in eine jede Rede setzen, die ihre eigene Real-Beziehung verkennt, vergessen hat, oder verleugnet.

So legt der speculative Skepticismus selbst das Maaß der Kritik an alles, was als echte Speculation

sich darbietet. Es war, um dies vorläufig durch ein Beispiel aus neuerer Zeit zu erläutern, ein Irrthum des Philosophen Herbart, anzunehmen, daß diese höhere Skepsis sich nur auf die Principien beziehe (ein Irrthum, der ihn zu willkührlichen Constructionen verleitete); sie bezieht sich ganz im Gegentheil eben so sehr, und zwar immer zunächst, auf die Methode, wodurch jene Principien gewonnen wurden, dann ferner auf die Methode des Fortschreitens von den Principien aus. Nur die niedere oder scheinbare Skepsis zweifelt an sich selbst, oder, wenn man es so ausdrücken will, an dem Gegebensein des Gegebenen.

Diese beiden allein möglichen Arten gründlicher Widerlegung, die Weiterbildung des Gesetzten und die Auflösung des Vorausgesetzten, sind stets mit einander verbunden, wo es sich um Wahrheit handelt, wo die Wahrheit ernsthaft gesucht wird. Hier könnten wir mit Pilatus fragen: was ist Wahrheit? (ein Stigma, von dem sich das Christenthum, als Theologie, seitdem nie wieder hat befreien können); jedenfalls würde die Frage aber hier zu früh kommen; denn es ist gerade die Wahrheit, welche uns das System zu geben verspricht, oder welche wir doch von ihm aufgedeckt zu sehen erwarten, weil jedes andere, etwa Dichtung, nicht den Namen der Philosophie verdiente.

Aber auch nicht alle Wahrheit oder Erkenntniß ist Gegenstand der Philosophie. Ganze Fächer, welche früher zu ihrem Gebiete gerechnet worden, als Mathematik, Astronomie, Physik, sind ihr nach und nach entzogen, und zwar in dem Maaße, als sich diese Gegenstände mehr der Gestalt näherten, welche wir Wissenschaft nennen.

Dennoch könnte wohl irgend eine der Wissenschaften ausschließlich und besonders den Namen der Philosophie verdienen; und so verschieden nun auch die Bedingungen

für und die Ansprüche an sie im Verlauf der Zeiten ausgefallen, so hat man doch mindestens von der Metaphysik, oder prima philosophia, stets ausgesagt, daß sie sich mit dem Absoluten, Ewigen, Unveränderlichen, dem ὑποκειμενον, beschäftige, welches auch eben so sehr στοιχειον, αρχη, πῦρ und αναθυμιασις ist.

Eine solche vorläufige Begriffs- oder Inhaltsbestimmung scheint jedem Systeme unerläßlich zu sein; mindestens stützt Hegel das Centrum und die Essenz seiner Speculation auf etwas, das er die „Phänomenologie des Geistes" nennt, und von dem er aussagt, daß es „die Entwicklung des Geistes sei, der sich durch diese Entwicklung als Geist weiß", noch mehr, dieses sei „die geistige Substanz und zugleich Gegenstand des Wissens, — die wirkliche Substanz und der wirkliche Gegenstand, — denn das Geistige allein sei das Wirkliche."

Wiewohl nur oberflächliche, polemische Kritik, von der wir uns möglichst fern halten wollen, weil sie in der That nichts beweist, als den Conflict individueller Ansichten oder Vorstellungen, Einzelnes, aus dem natürlichen oder doch beabsichtigten Zusammenhange gegriffen, einander feindselig gegenüber stellt, so muß doch das, was allgemein nothwendig ist, auch für den nachgewiesen werden, der sich hierüber erhoben zu haben vermeint, um so mehr, wenn, wie hier, die vorgegebene Voraussetzungslosigkeit des Anfangs ein wesentliches Moment des Systems ausmacht.

Zwar ist bei Hegel keineswegs diese Nothwendigkeit der Beziehung auf ein Aeußeres oder Gegebenes so einleuchtend, daß sie ohne scharfe Zergliederung und sorgfältige Ausscheidung wahrgenommen werden könnte; denn ungeachtet jenes Zugeständnisses beginnt die Logik und schreitet genau so fort, als wäre jenes Produkt gar nicht

vorhanden, oder etwa später als Hülfsmittel für Anfänger, als der exoterische Theil der Lehre, hinzugekommen.

Diese Beziehungslosigkeit ist aber nur scheinbar, oder vielmehr künstlich über das System verbreitet: die Vollendung des Mechanismus, wo, wie bei einem gelungenen Automat, die Triebfeder gänzlich verborgen bleibt.

Dies hätten wir nun zunächst nachzuweisen, gründlich, unwidersprechlich darzuthun. Aber wie nnd wem? Aus dem Systeme allein wohl nicht, denn dieses beruht auf der Voraussetzung, die wir ihm entziehn wollen und befestigt sie im Anfang mit der Discussion über den Anfang; auch nicht ganz außerhalb desselben, etwa vom Standpunkte des sensus communis her; denn außerdem, daß dieser durch das System selbst vom Schauplatz der Speculation als incompetent verwiesen wird, giebt es von außen her keinen Uebergang zu dem, was sich als absolut, unmittelbar, oder unabhängig setzt. Es scheint also parador, dennoch das System in seinem Anfang angreifen zu wollen; es handelt sich aber in der That hier um ein Paradoxon.

Denn, wo sich der Glaube einmischt, da hört die Kraft zu überzeugen auf. Wäre der Verfasser oder Stifter des Systems selbst noch am Leben, so ließe sich mindestens die Berichtigung seines Glaubens an die Voraussetzlosigkeit des Zuerstgesetzten als möglich denken; der Glaube der Schüler aber ist ihr ganzes Wissen, was aufzugeben ihre geistige Existenz bedroht, außerdem innerhalb der Grenzen des Systems aber unmöglich wäre, weil dies nur von dem Standpunkte einer höhern Einsicht aus geschehen könnte, die zu erwerben alle systematische Befangenheit wieder aufgegeben zu haben, Grundbedingung ist.

Ist also weder das Eine noch das Andere gestattet, so bleibt nur übrig, auch hier die dialektische Methode

der Vereinigung entgegengesetzter Glieder in Anwendung zu bringen und uns so, mindestens für den Anfang, ein zweites Paradoxon gefallen zu lassen.

Da Hegel den Begriff des Begriffs zum Anfang des Begreifens macht, so sollte man vermuthen, daß er mit ihm wesentlich anfange; so aber hat dieser Begriff die Vorstufen des Seins und des Wesens, deren Einheit er darstellen soll. Diese Stufen müssen zuvor erstiegen werden, und zwar vom erscheinenden Geiste, der bereits phänomenologisch zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, zum Satze, daß der Begriff die Sache und die Sache der Begriff sei. Der Geist hat also die Begriffe, aber er begreift sie noch nicht; denn das Begreifen hebt ja erst mit dem Begriff des Begriffes an: so erhebt sich denn auch der Geist begrifflos auf den Stufen des Begriffs.

Was ein solches begriffloses geistiges Thun eigentlich sei, läßt sich von den nicht Eingeweihten außerhalb der Thüren des Systems nur schwer begreifen; denn, sagen sie, Hegel stellt dieses Thun in Worten dar, und man sollte meinen in Begriffen, wofern Worte Begriffe bezeichnen; bezeichnen aber Worte nicht Begriffe, so freilich haben sie die Natur den Begriff zu verkehren, wofern es wahr ist, daß wir durch sie zu Begriffen gelangen, oder auch nur Begriffe entwickeln.

Die Voraussetzung aber, daß Worte Begriffe bezeichnen, ist wirklich eine sine qua non, — bei Jedem mindestens, der sich zur Mittheilung entschließt und das, was er denkt oder meint, in einer Sprache darstellt.

Diese Behauptung muß erwiesen werden; denn sie reflectirt den Vorwurf, den Hegel der ältern Logik macht, sich selbst in der Form vorauszusetzen, auf jede Deduction des Begriffs, wo immer sie auch zuerst erscheine, und was ihr auch vorangegangen sein mag, — auch dann,

wenn sie wirklich ganz bestimmungslos von der Unmittelbarkeit des reinen Seins ausgehen könnte.

Wir behaupten nämlich: wofern auch alle Begriffe gegeben würden, so müßte hiervon doch der Begriff des Begriffs eine Ausnahme machen; oder in andern Worten: der Begriff ist es allein, der selbst keinen Begriff hat.

Dies folgt ganz einfach aus dem sensus communis, der ältesten und auch wohl der jüngsten Logik: denn den Begriff begreifen, heißt begreifen wollen, bevor man begreift; oder formaler ausgedrückt: jede Definition würde den Begriff als Bestimmtheit oder Prädicat einem andern Was oder Subjekte zuschreiben, wodurch der gegebene Begriff um die ganze Differenz dieses Andern unbestimmt bliebe und nur ein idem per idem hervorkommen würde.

Auch sagt dies Hegel selbst in seiner Weise: „Was die Natur des Begriffes sei, kann so wenig unmittelbar angegeben werden, als der Begriff irgend eines andern Gegenstandes unmittelbar aufgestellt werden kann." (Im Anfange des dritten Bandes der Logik.)

Hegel und der gesunde Menschenverstand stimmen also hierin überein; auch Aristoteles, indem er die höchsten und niedrigsten Begriffe als solche bezeichnet, von denen nichts weiter ausgesagt werden könne. Nur von den mittlern oder zusammengesetzten Begriffen gilt die logische Erklärung: sie seien die (supponirten) Einheiten verschiedener Merkmale.

Der gesunde Menschenverstand sträubt sich aber eben so sehr dagegen, den Begriff des Begriffs für einfach gelten zu lassen, als überhaupt das Begreifen vom Begriff abzuhalten oder zu sondern; und auch Hegel scheint hiermit wieder übereinzustimmen, indem er bald darauf hinzufügt: „Ob nun wohl der Begriff nicht nur als eine subjective Voraussetzung, sondern als absolute Grund-

lage anzusehen ist, so kann er dies doch nicht sein, als insofern er sich zur Grundlage gemacht hat."

Auch sträubt sich Aristoteles dagegen, das einzelne, wirkliche oder sinnliche Ding (συνολον) für einen bloßen Begriff gelten zu lassen; ja er weigert sich selbst, das Theilhaben der Platonischen Ideen an seiner Existenz anzuerkennen (Met. VII. 14, 16.); dennoch erklärt er mit Hegel übereinstimmig den Begriff für das το τι ἐςι (Anal. post. II, 7—10).

Nicht beim Aristoteles, der durch diesen allen seinen Speculationen eingewobenen Widerstreit offenbar in Verwirrung geräth, sondern bei Hegel finden wir den Schlüssel zu dieser Sphinx. Wir haben nur nachzusehn, wie sich bei ihm der Begriff zur Grundlage gemacht hat.

Weil aber diese Grundlage im System selbst eine phänomenologische Vermittlung findet, von der, wie von einem Unmittelbaren, ausgegangen wird, so muß diese letztere auch hier, um den Schein der Einseitigkeit zu vermeiden, die nächste Berücksichtigung finden. Gleichwohl ist sie uns aber von der Mitte des Systems aus, die wir eingenommen, so gut wie dem Verfasser selbst, nur eine äußere und in sofern außerwesentliche, über welche daher niemand als gerade jener sensus communis zu richten hat, der durch sie soll aufgehoben und systematisch bestimmt werden.

Denn wollte man ihm, dem allgemeinen Urtheil, auch dies Vermögen absprechen, so würde damit die Möglichkeit der Mittheilung selbst wegfallen, und Keiner dürfte ferner behaupten, das System verstanden zu haben, oder auch nur verstehen zu können. Ob aber das Urtheil wirklich allgemeine Anerkennung finde, muß der Erfolg lehren; mindestens würde uns die Ausrede, nicht verstanden zu sein, hier wenig nützen. Nur bedauern wir, mit dem Gegenstande selbst uns in überflüssige Breite verlieren zu müssen; doch zur Sache!

„Das Wissen“, sagt Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes, „welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist. Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.“

Die Voraussetzung ist also, daß der sinnliche Eindruck, — denn weiter kann und soll das unmittelbare oder aufnehmende Verhalten nichts bezeichnen, — gleich anfangs ein Wissen, und zwar ein begriffloses Wissen sei. Von einem solchen begrifflosen Wissen kann man sich nun wohl unmöglich einen Begriff machen. Wir wollen es also einmal mit der Vorstellung versuchen. Gesetzt, Jemand hätte einen Geruch oder Geschmack, oder hörte einen Ton, oder sähe eine Farbe, ohne alle weitere Bestimmung und Veränderung, hätte nur diesen Eindruck und stets diesen Eindruck, — würde er ihn wissen? Ist überhaupt das Wort wissen hier anwendbar?

Nach Platon giebt es mindestens dergleichen Wissen nicht; denn bei ihm ist bereits die Vorstufe desselben, die Erkenntniß, eine Verbindung von Thun und Leiden, eine mit der Erklärung verbundene Vorstellung; denn „wenn jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfängt, so ist zwar seine Seele darüber im Besitz der Wahrheit, — sie erkennt sie aber nicht; denn wer nicht Rede zu stehn und Erklärung zu geben vermag, der ist ohne Erkenntniß über diesen Gegenstand.“ (Thaeaitetos.) Auch ist außerdem bekanntlich bei Platon das sinnliche Wissen das allerunvollkommenste, dunkelste, nur im Maaße es durch ein inneres Wissen erleuchtet wird, einer allmäligen Befestigung fähig.

Auch Aristoteles, wiewohl er ganz richtig behauptet, „daß das durch den Verstand Erkennbare nur durch die Sinne erkannt werde, uud ohne Empfindung mithin Niemand etwas zu erkennen im Stande sei" (de an. III, 8.), so sehr, „daß, wofern uns ein Sinn fehlte, auch mit ihm eine Art der Wissenschaft fehlen würde" (de sensu, 6.) gesteht, „daß ohne ein Bild der Einbildungskraft die Seele nichts zu denken vermöge . . .; zuerst entstehe die Empfindung in uns, dann ein Bleiben der Empfindungsweise (αἰσθημα) und das Festhalten der sinnlichen Vorstellung im Gedächtniß; aus dieser Erinnerung Unterscheidung, und durch Wiederholung derselben Erfahrung und Wissen." (L. I.)

„Der concrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit", sagt Hegel ferner, „läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen, für welche ebensowohl, wenn wir im Raum und in der Zeit, worin er sich ausbreitet, — hinaus, als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe hineingehen, keine Grenze zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese Gewißheit aber gibt in der That sich selbst für die abstracteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache; das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser, und der Gegenstand nur als reines Dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil ich als Bewußtsein hierbei mich entwickele und mannigfaltig den Gedanken bewege. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin,

noch eine Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder einfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer manigfaltigen Vermittlung; Ich, nicht die Bedeutung eines manigfaltigen Vorstellens, oder Denkens, noch die Sache, die Bedeutung manigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache *ist*; dies ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine *Sein*, oder diese einfache Unmittelbarkeit, macht die *Wahrheit* aus. Ebenso ist die Gewißheit als *Beziehung unmittelbare* reine Beziehung; das Bewußtsein ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß reines Dieses, oder das *Einzelne*."

Nach der ersten Hälfte dieses Satzes wäre denn doch die sinnliche Gewißheit, mindestens ihrem concreten Inhalte nach, so ganz begrifflos eben nicht; denn Ausbreitung im *Raume* und in der *Zeit*, *Zerstückelung* und *Theilung*, können, als Vorgänge, unmöglich dem unmittelbaren Aufnehmen, dem Wissen des Seienden, angehören; und was noch mehr ist, der unendliche Reichthum des concreten Inhalts, für welchen keine Grenze zu finden, wird das Wissen unvollendet lassen und die Gewißheit höchst ungewiß machen. Allein die zweite Hälfte hebt das, was die erste aussagt, wieder auf; in ihr wird nicht allein von dem Gegenstand *etwas*, sondern das *Ganze* weggelassen; denn der Ausspruch jener *ärmsten* Wahrheit: es *ist*, erscheint deshalb ganz ungültig, weil das Wissen in jener Unmittelbarkeit noch ohne alle Begriffe ist, und also weder etwas auszusprechen, oder auch nur zu bezeichnen vermag. Wie kommt nun die Unmittelbarkeit dazu, *doppelt* zu werden, sich als *Dieser* und als *Dieses* zu setzen? Ist kein Unterschied zwischen beiden, so hat es damit sein Bewenden,

— weil nun in der That nichts gesetzt wurde, auch keine doppelte Unmittelbarkeit; besteht aber ein solcher Unterschied, so hat die Unmittelbarkeit, die Dieser ist, in Diesem, und umgekehrt, aufgehört (weil der Unterschied sonst eine dritte Unmittelbarkeit in ihm sein müßte), und es findet eine Vermittlung statt: die Sache ist nun nicht mehr, weil sie ist, sondern weil sie als diese Sache gewußt wird; sie mögte vielleicht etwas an sich seyn, — davon ist aber nichts in meinem Wissen; denn die Wahrheit ist nun das Wissen insofern ich es weiß, und nicht das reine Sein, von dem ich nichts weiß. Ebenso ist die Gewißheit freilich unmittelbare Beziehung, aber ebendeßhalb durch die Beziehung bereits vermittelt. Daher fällt denn auch das Bewußtsein stets außerhalb des Ichs, und weiß der Einzelne nie Einzelnes, sondern nur Manigfaltiges, — weil sich stets das Eine auf das Andere bezieht.

Ueberhaupt dreht sich hier die Ansicht allein um die äußere Anschauung, das Organ des Gesichts. Wir wollen uns deßhalb wieder einen Ton setzen, doch ohne alle Modulation, oder einen Geruch von unveränderlicher Intensität (freilich wechseln bei Ton und Geruch Vibration und Irritation durch unwahrnehmbar kleine Intervalle, woraus erst sinnliche Wahrnehmbarkeit hervorgeht; allein diese physiologisch psycheſche Rücksicht kann hier übergangen werden, da sie mindestens gewiß nicht in das unmittelbare Bewußtsein fällt); wie sollen wir da wohl zur Unterscheidung von Diesem und Jenem kommen, wohin das reine Sein versetzen? — Aber Hegel hat das Phänomenon im Auge, wie es der Reflexion erscheint; er will den Raum durch Anschauung und die Zeit durch Erkenntniß gleich fertig construiren, damit das reine Sein, die Substanz, zu einem Subjectiven werde; und daß er dieses wirklich will, zeigt sich zunächst in Un-

tergrabung der Grundpfeiler der **Kantischen** Critik, der Annullirung von Zeit und Raum, als angestammte Formen des innern und äußern Sinns.

Denn das, was **Hegel** fernerhin „den Unterschied des Wesens und des Beispiels“ nennt, was „an dem reinen Sein beiherspielt“, und doch an der sinnlichen Gewißheit selbst gefunden werde, und in der Form, wie er an ihr ist, aufzunehmen sei, ist in der That nichts anders als Raum und Zeit. So **schreibt** sich **Hegel** das **Jetzt**, das etwa Nacht ist, auf, und betrachtet es bei Tage, „wo dann die aufgeschriebene Wahrheit schal geworden“. So bezeichnet sich derselbe das **Hier**, z. B. den Baum, **und wendet sich um**“, wo dann die Wahrheit verschwunden, und das Hier ein Haus geworden.“ **Hiernach** soll sich nun das Jetzt und das Hier **gleichgültig** gegen das Was verhalten, — und nicht das Besondere, sondern das **Allgemeine** die Wahrheit der **sinnlichen** Gewißheit sein!

Die unbegründete Einseitigkeit einer solchen Schlußart ist bereits durch **Aristoteles**, Categor. 5., ausgesprochen worden: „Die Meinung und die Rede können nicht, wie die Wesenheit, das Entgegengesetzte aufnehmen; denn wofern man wirklich Jemand für sitzend hält, der aufgestanden, so wird man nothwendig falsch reden oder meinen.“ Außerdem rechnet **Aristoteles** Raum und Zeit so gut wie das Wesen zu den Kategorien, und will z. B. nicht einmal zugeben, daß die Zeit aus dem bloßen Jetzt bestände, noch, daß das vorhergehende Jetzt in dem folgenden unterzugehn vermögte.

Auf gleiche Weise verflüchtigt **Hegel** den **concreten** Inhalt der sinnlichen Gewißheit (das, was man sonst die Materie nennt, bei ihm das Hier als **Gegenstand**), indem er ihn in ein Hier **und** Hier als Punkt, in eine **Bewegung** auflöst. Hieraus soll dann erhellen: „daß

die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung und ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders, als nur diese Geschichte sey"; ferner: „die Sprache aber das wahrere, das Allgemeine, welches das Wahre der sinnlichen Gewißheit ausdrücke, und die göttliche Natur habe, die Meinung unmittelbar zu verkehren und zu etwas Anderm zu machen."

Diese göttliche Natur der Sprache ist aber in der That nichts mehr, als eine sehr menschliche Unvollkommenheit, welche das Jetzt mit dem Dasein, das Hier mit dem Wosein verwechselt, — weil (um uns in der Kantischen Weise auszudrücken) die Formen der Anschauung und der Erkenntniß mit den Formen des Bestehens und Verhaltens in der Reflexion, welches die erscheinende Vorstellung wäre, also im Anschein, zusammenfallen, und ebendeßhalb, als anscheinend oder nur scheinbar, von der analytischen Erkenntniß, dem gesunden Nachdenken, festgehalten und in ein Aeußeres und in ein Inneres durchaus geschieden werden.

Und hiermit stimmt Platon, der doch gewiß der Sprache mächtig war, völlig überein, indem er sagt (Kratylos): „Man müsse weit lieber die Sache durch sich selbst, ihrem Wesen nach erforschen und erkennen lernen, als durch die Worte, welche höchstens nur Bilder der Sachen wären", und ferner: „daß es gewiß einem vernünftigen Menschen gar nicht wohl anstände, sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in die Pflege hinzugeben, und im Vertrauen auf sie und auf diejenigen, welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so gewiß zu sein, als wisse man etwas, indem man über sich und Anderes so aburtheilt, als gäbe es nichts Gesundes daran, sondern wäre Alles so zerbrechlich wie Töpferzeug."

Der gesunde Menschenverstand aber beruft sich in allen sinnlichen Dingen auf die Unterscheidung des Wahrnehmens von dem Wahrgenommenen; denn sie ist es, welche ihn allein gesund macht und gesund erhält —; eine Unterscheidung, die also auch von Hegel nicht aufgegeben werden kann, um deren methodische Beziehung — die Methode der Beziehung, — es sich vielmehr in der Phänomenologie allein handelt. Hier ist sie nun, diese Beziehung: „der Gegenstand", sagt Hegel, „ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist; sie, die Entfaltung und Unterscheidung der Momente; er, das Zusammengefaßtsein derselben." Nun aber war die Bewegung, welche hier gemeint ist, der Verlauf der sinnlichen Gewißheit, als Erfahrung, also die Beziehung des Gegenstandes als Hier und Dort, mithin sein Wiesein oder seine Form; folglich würde, nach dem obigen Satze, diese Form mit dem Wassein oder Inhalte des Gegenstandes zusammenfallen. Nun sollen aber beide gleichwohl nicht zusammenfallen, vielmehr das Wahrnehmen (als das Wie) vom Wahrgenommenen (als das Was) abgehalten werden; denn sie besitzen einen Unterschied („das Wesentliche und Unwesentliche, — welche sich also wie Ja und Nein verhalten") —, und dieser Unterschied soll sich über beide vertheilen, und daraus das Ding von vielen Eigenschaften entstehn.

So wären wir denn nun in der Realität angekommen, der substantiellen Grundlage, worauf Hegel nicht nur dem Verstande, sondern auch dem Gefühle, dem Glauben, der Hoffnung —, sämmtlichen Künsten und Wissenschaften, ja den äußern Verhältnissen unvergängliche Wohnsitze errichtet! Mögen wir denn an der Schwelle des Tempels etwas ausruhen und aufmerksam betrachten, was wir gewonnen, und wodurch.

Zunächst wollen wir uns erinnern, daß der Gedanke

selbst nicht neu ist, sondern einer der ältesten, den die Geschichte der Philosophie überhaupt aufzuweisen hat, denn er wird bereits dem Protagoras und Herakleitos zugeschrieben: „der Anfang aber, an welchem Alles hängt, ist bei ihnen, daß Alles Bewegung sei, und außerdem nichts bestehe. Von der Bewegung gebe es nur zwei Arten, beide der Zahl nach aber unendlich, deren eine ihr Wesen im Wirken, die andere im Leiden habe, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entständen die Erzeugnisse, der Zahl nach zwar auch unendlich, je zwei aber immer Zwillinge zugleich: das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung, welche letztere immer mit dem Wahrnehmbaren zugleich hervortrete und erzeugt werde." (Platon im Theaitetos.)

Freilich könnte sich in diese Auffassung wohl etwas von der Platonischen Subjectivität eingemischt haben; denn nach Theophrastos hätten sie gesagt: „die Wahrnehmung werde uns in dem Uebergange der Dinge aus einer Form in die andere (*την ἀισθησιν ἐν ἀλλοιωσει γινεσθαι*)", welches freilich dem gesunden Verstande bereits viel näher kommt.

Allein auch Platon hat dergleichen ohne Zweifel niemals ernsthaft gemeint; denn er selbst erinnert z. B. gleich nach Anführung jener Stelle an die Träume, den Wahnsinn und die Sinnestäuschungen, wodurch der Satz widerlegt werde, daß alle Wahrnehmungen wirklich seien, mit dem Wahrnehmbaren zugleich hervortretend und erzeugt.

Dennoch ist etwas an der Sache, von dem sich auch der gesunde Verstand nicht lossagen kann, weil es ebensosehr die Wahrnehmung wie das Wahrgenommene angeht, nämlich die Art jener Bewegung, oder die Veränderung.

Denn wenn es wahr ist, was Platon und Aristoteles behaupten, daß das Philosophiren mit der Verwunderung anhebe, so kann diese nur aus den Veränderungen entspringen, welche wir außer uns oder in uns wahrnehmen.

Gäbe es also wirklich ein philosophisches Grundproblem, so würde es die Erforschung und Exposition der Veränderung sein, und alle echt philosophischen Untersuchungen müßten seine Form an sich tragen. (Dies ist Herbarts Standpunkt, den er aber nicht consequent verfolgte.)

Allein selbst in der Aeußerlichkeit dieser Betrachtung bieten sich bereits unüberwindliche Schwierigkeiten dar; denn mit Recht bemerkte bereits Aristoteles in seiner Physik, daß weder Entstehung noch Untergang, d. i. Uebergang aus Seiendem in Nichtseiendes und umgekehrt, zu den Bewegungen und Veränderungen gezählt werden können; vielmehr sträubt sich der gesunde Verstand so sehr gegen die Verkehrtheit jener Ansicht, daß er ihr Gegentheil zum Grundsatz erhoben hat.

Auch ist es nicht sowohl die Veränderung selbst, welche in jedem concreten Falle unser Forschen erregt, als es vielmehr die Verhältnisse, Ursachen oder Gründe sind, welche sie veranlassen, und die Zustände, Wirkungen oder Folgen, die ihnen nachgehn; und so bald dieser Zusammenhang bekannt ist, hört er auch auf, so weit er bekannt ist, Gegenstand der Speculation zu sein, und treibt uns zu neuen Untersuchungen über die Zustände und Veränderungen an, die ihm vorangehn und folgen, — so daß mithin nur die ersten und letzten Zustände, Ursachen und Wirkungen, Gründe und Folgen, für das eigentliche Gebiet philosophischer Betrachtungen übrig zu bleiben scheinen.

Wofern nun das Denken nur eine Veränderung des

Zustandes unsers Bewußtseins wäre, abhängig von, und bedingt durch ein größeres äußeres Causalverhältniß, und mithin dieses Bewußtsein selbst nur das Produkt außer ihm liegender Bedingungen, — würde dann nicht die philosophische Erforschung des Denkens bereits als widersprechend erscheinen, und um so mehr die Ergründung dessen, was ganz außerhalb seiner Grenzen liegt —, von dem weder eine innere, noch eine äußere Erfahrung möglich ist? (Dies ist Lockes, Homes, ganz besonders aber Kants Standpunkt.)

Daß aber wirklich Widersprechendes nicht gedacht werden kann, ist von allen Zeiten her der höchste, wenn auch negative, Grundsatz des gesunden Verstandes bis auf Hegel gewesen.

Zwar haben Anaxagoras und Demokritos, Protagoras und Herakleitos das gleichzeitige Bestehn von Entgegengesetztem behauptet, und sagt Platon im Philebus gleichsam scherzweise: „Die Methode, Widersprechendes durch Beschränkung oder Eintheilung zu vereinen", — wie sich ernsthaft ergeben wird, überhaupt die dialektische, Fichtesche, Schellingsche, insbesondere Hegelsche Methode — „ist ein Geschenk der Götter, ein Vermächtniß unserer Vorfahren, das ihnen irgend ein Prometheus unter der Formel des Einen und des Vielen, des Endlichen und des Unendlichen, aus dem alles Bestehende gemischt sei, mittheilte."

Dadurch aber wird auch bei Jenen die Unfähigkeit, oder vielmehr die Gesundheit des Denkens, Widersprechendes in sich festzuhalten, nicht aufgehoben; denn dort ist von einem äußern Bestehn des Verschiedenen, hier von einer Vereinigung oder Berichtigung des scheinbar Widerstreitenden die Rede. Denn offenbar bezieht sich dies Platonische, wie auch aus dem Zusammenhange erhellt, auf seine, oder vielmehr des So-

krates Methode, den Begriff durch allmälige Aufnahme neuer Bestimmungen, und Ausscheidung ungehöriger, nur scheinbar damit verknüpfter, mittelst, aber nicht gegen den Satz des Widerspruchs, zu vervollständigen und zu berichtigen, — wobei oft am Ende das ganze Resultat, wegen fehlender Realität, oder Unzureichendheit des Grundes, wieder verworfen wird.

Wenn also Hegel gleichwohl den eigentlichen Widerspruch, das Undenkbare, zum Prinzip erhebt, behauptend, daß nicht nur alle Begriffe, sondern selbst alle Dinge an sich selbst widersprechend wären, so dürfen wir um so weniger diese gegen den sensus communis und alle frühern Autoritäten zugleich streitende Thesis ohne gründlichen Beweis anerkennen, als „die Phänomenologie des Geistes, die Wissenschaft, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen zum Resultate hat, doch mindestens nicht jenes Resultat hatte, noch, wiewohl es ihre Aufgabe war, „das dem Bewußtsein in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit vergangene Hören und Sehn zurechtzubringen", füglich haben konnte, da „in dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes von dem empirischen sinnlichen Bewußtsein, dem eigentlichen unmittelbaren Wissen", also gerade jenem gesunden Verstande, „ausgegangen wird."

Auch scheint, wie bereits früher bemerkt worden, Hegel auf seine Versicherung: „die Logik habe die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung", selbst keinen besondern Werth zu legen, denn er sagt ferner: „soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß er der Anfang der Logik, des Denkens für sich sein soll. Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkühr ansehn kann, daß man das Denken als

solches betrachten wolle, ist vorhanden. So ist der Anfang absoluter, das Unmittelbare selbst, das reine Sein ... Aber auch diese Bestimmung des Seins, als Anfang, konnte weggelassen werden. Dann ist nichts vorhanden als der Anfang selbst ... Es ist noch nichts, und es soll etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem etwas ausgehn soll; das Sein ist also schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also Beides, Sein und Nichts, ist die Einheit von beiden, ... aber sie sind darin unterschieden, denn er weist auf ein Anderes hin ... Was anfängt, ist und ist auch nicht ... Diese Analyse des Anfangs setzt die Vorstellung des Anfangs als bekannt voraus." *)

Nun, hier, wie überall bei Hegel, heben sich die beiden Hälften des Satzes einander wieder auf; und dies ist gerade die eigenthümliche Consequenz des Systems, welche seit Gorgias nicht wieder in dem Maaße geübt worden, — daß ihm die Methode des Fortschritts auch zugleich, ohne eines fernern Materials bedürftig zu scheinen, die Methode der Entwickelung ist; — und gerade diese Methode, die Grundlage des Systems und

*) Wie contrastirt diese Analyse des Anfangs mit der, die Platon im Phaidros gibt: „Der Anfang ist unentstanden, denn aus ihm muß Alles entstehn, was entsteht . . .; da nun der Anfang unentstanden ist, so muß er auch nothwendig unvergänglich sein", so lange nämlich, als überhaupt noch etwas entsteht. Nur das Entstehende, das *συμβεβηκος* des Aristoteles, entsteht ihm also aus dem Anfang, und zwar aus einer solchen *ἀρχη*, die unvergänglich, weder Nichts ist, noch in Nichts übergeht, vielmehr ganz im Gegentheil das ist, was Aristoteles bald als *ὀσια*, bald als *τι ἠν ειναι*, bald (sich selbst verwirrend) als *ὑποκειμενον* bezeichnet, also die Substanz des Spinoza; — und in der That wird sich zeigen, daß Hegels Anfang eben jene, noch nicht zum schöpferischen Denken herangewachsene Substanz, — gleichsam ihr Embryonen-Zustand sei.

seine Kraft, — beginnend mit dem Vermögen oder Unvermögen ihren eigenen Anfang, den Anfang des spekulativen Denkens oder der Philosophie, zu begründen, — in ihrem wahren Wesen aufzudecken, ist also das wahrhafte ἐν και πᾶν unserer Aufgabe.

Zuerst nämlich wird der Anfang ganz subjectiv bestimmt, als ein Entschluß, den man auch als eine Willkür ansehn kann. Dieses ist der Fichtesche oder sogenannte idealistische Standpunkt neuerer Zeit, der consequent durchgeführt in sein Gegentheil, den Spinozistischen Pantheismus zurückfällt, aus dem er historisch hervorging. Beweis:

Es ist ein von Kennern längst ausgefundener Irrthum, den eigentlichen oder Platonischen Idealismus mit irgend einem subjectiven Element, Willkühr oder Entschluß, vermischen zu wollen. Die Platonischen Ideen bestehn für sich, unabhängig von allem Denken und Bewußtsein, — wie die Epikuräischen Götter von dem Treiben der Welt; der Logos hat nichts mit ihnen zu thun, steht ihnen vielmehr, — wie dem Glauben überhaupt — feindlich gegenüber. Der formale Fichtesche Idealismus, oder vielmehr Egoismus, setzt dagegen, weil er setzen will, und darum setzt er sich als Ich Allem voran. Der Entschluß, anfangen zu wollen, ist mithin in der Abstractheit jener Logik der Entschluß selbst, das hervortretende Ich, und das reine Sein, mit dem wirklich angefangen wird, mithin das Ich-Sein, oder Cartesische „Ich bin", nämlich denkend, und dies ist mein Sein, — Sein, oder reines Seyn überhaupt, wofern ich vergäße, daß es überhaupt nur eine Bemerkung war, in der ich mich gerade denkend als seiend fand: animadverto, me esse, dum cogito, wie Cartes sagte.

Hierauf ist nun besonders zu achten, — und wurde

darauf geachtet von denen, die Fichtes unmittelbaren Urtheile, die gewaltige Willkühr seines Setzens, die sich allein Voraussetzung ist, zu übermenschlich fanden, und sich begnügten, als wahre Künstler die Natur nachzuahmen; nur vergaßen sie die Natur dieser Bemerkung selbst, — das συμβεβηκος des Aristoteles und quatenus des Spinoza — in ihr System aufzunehmen, und erhoben so, indem sie dieselbe dennoch nach eben jenem Prinzipe der Willkühr oder Unbegründetheit, nur in mehr concreter Gestalt, in Anwendung brachten, die Construction, das mit dem Bemerken verschmolzene Bewußtsein, zur natura naturans.

Aber auch hierbei war nicht stehn zu bleiben. Der Grundsatz des Empedokles und Spinoza: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, drohte, weil er zugleich höchster Grundsatz des sensus communis ist, zur ewigen, absoluten Substanz, der natura naturata, zurückzuführen, und führt, wie Spinoza unwiderleglich zeigte, in demselben Augenblick mit Nothwendigkeit darauf zurück, wo das bemerkende Ich, oder quatenus, in die Construction aufgenommen wird. — Um aber gleichwohl das bemerkende oder empirische Bewußtsein vom Rückschritt des Fichteschen Idealismus zur Wirklichkeit, vom Anstoß an dieselbe, abzuhalten, bleibt nur übrig, zum Orakel zu Dodona, welches, nach Herodot, allen Göttern voranging, zurückzukehren, um dann, mit Diagoras durch alle Stufen des alten Aberglaubens wandernd, zuletzt auszurufen:

κατα δαιμονα και τυχην παντα τελειται!

Die zweite Hälfte des Hegelschen Axioms, die objective Bestimmung des Anfangs, liegt mithin bereits in der vorangehenden versteckt, als das Was oder die Erfüllung des Bewußtseins, ganz allgemein, ganz unbestimmt gehalten, so daß es eben sowohl jenes als die-

ses bestimmte Bewußtsein sein könnte, überhaupt das Bewußtsein von etwas, — ein anfangendes Bewußtsein, oder vielmehr Bewußtwerden, — ist der Begriff des Anfangs also nicht; denn der ist noch gar nicht vorhanden; er ist widersprechend, — mit ihm kann also überhaupt nicht angefangen werden. Daher schließt denn auch Hegel ganz richtig mit der Bemerkung: „Die Analyse des Anfangs setzt die Vorstellung des Anfangs", also sich selbst, „als bekannt voraus."

Was nun ferner die eigentliche Natur jener Bemerkung, oder dieser Vorstellung betrifft, auf welcher ohne Zweifel die Methode des Fortschritts, die Dialektik, beruht („wenn also das zu sich selbst Reden Vorstellen heißt", sagt Platon im Thaeaitetos), so drückt Hegel sich darüber selbst (Einleitung zur Logik) folgendermaßen aus: „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt . . . . Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden . . . In diesem Wege hat sich das System des Begriffs überhaupt zu bilden — und in unaufhaltsamen, reinen, von Außen nichts hinzunehmenden Gange zu vollenden."

Die Wahrheit dieser Dialektik, die ursprünglichste nicht sowohl als die abstracteste Erkenntniß, mithin ist, daß überall in unserm Bewußtsein Subjectivität und Objectivität, — Ich und Nicht-Ich verbunden sind; daß die Subjectivität selbst, wie sie dem Bewußtsein erscheint, gedacht oder vorgestellt wird, äußere Bestimmungen in sich enthält, von denen sie nicht völlig getrennt werden kann, weil bei der letzten (fingirten) Trennung im Bewußtsein nichts übrig bleibt, das Bewußtsein selbst verschwindet; daß die Objectivität eben jenes Bleibende sein würde, — als ein bloß Vorausgesetztes, — die bewußte Objectivität aber eben so sehr von der Subjectivität, wie diese von jener durchdrungen wird, so daß folglich das wahre Object so wenig wie das wahre Subject jemals bewußt und gewußt werden kann; endlich auch nicht die bloße Voraussetzung einer wesentlichen und ursprünglichen Verschiedenheit von Ich und Nicht-Ich beweisbar sei, noch auch ebendeswegen unmittelbare Erfahrung, Anschauung oder Erkenntniß, sondern eben nur die Gültigkeit einer Abstraction habe, einer Hypothesis, als sich selbst voraussetzende Bedingung der Speculation, — einer Thätigkeit, die sich, der mathematischen analog, an einem gegebenen Stoff verlaufen muß, und so die formalen Bedingungen der Wahrheit innerhalb der Grenzen jener Thätigkeit herbeizuführen fähig ist.

Diese letztere Beschränkung bedarf einer nähern Auseinandersetzung. Die hypothetische Trennung des Ich vom Nicht-Ich kann nämlich nicht unmittelbar stattfinden, sondern fordert die Vermittlung des gesetzten, oder vielmehr vorausgesetzten Ichs durch die Entgegensetzung eines bestimmten Nicht-Ichs (z. B. ist man sich nur als kalt, warm, gesund, krank, nachdenkend, oder zuhörend u. s. f., d. h. irgend wie, bewußt); so weit nun

dieses Nicht-Ich richtig bestimmt ist, so weit ist es auch das Ich; und umgekehrt, so weit wir das Ich richtig erkannt haben, mögen wir auch ein jedes gegebene Nicht-Ich erkennen.

Hier bleiben also ferner zwei Punkte zu berücksichtigen, jene Richtigkeit und diese Gegebenheit. Beide stehen sich wieder wie Subject und Object gegenüber, und afficiren sich also wie Ich und Nicht-Ich; d. h. so weit etwas richtig ist, muß es auch wirklich gegeben, wirklich, — so weit es gegeben, richtig, wahrhaft sein. Für diese Wahrhaftigkeit genügt also der Satz des Widerspruchs nicht mehr; es ist nicht genug, daß es genannt wird, als möglich vorgestellt werden kann; es muß auch gegeben werden, wir müssen es entstehn sehn und daran erkennen, daß es wirklich sey, wofür es sich giebt. So tritt es in die Reihe der Causalität, in welchem Proceß dem Bewußtsein nur ein Urtheil über das zukommt, gegen das, in der Art, wie es ist, es sich nur auffassend und leidend zu verhalten hat. —

Hiermit stimmt Hegel völlig überein; damit aber nicht, daß diese Wahrheit ebenso gut auf das Innere wie auf das Aeußere gehe (wobei er, der Dialektik wegen, natürlich nicht das Innere als ein Inneres anerkennt), — und daß eben hier der Irrthum, die Einseitigkeit stecke, über welche hinausgegangen werden müsse, — damit das System sich selbst widerlege, haben wir nun, so umständlich es sein mag, dialektisch dieselbe Laufbahn zu betreten, um, bei dem Begriff der Causalität anlangend, in ihm die dialektisch gewonnene Ergänzung anzubringen, und ihm so zur gesuchten Wirklichkeit zu verhelfen, die dann, wie bisher, ein Jeder nach Vermögen weiter zu benutzen versuchen mag; — uns aber mit einem Resultate begnügend, das wenigstens über die unbestimmte Negation der critischen Philosophie weit hinaus geht,

indem es uns auf den uralten Boden wahrer Weisheit, auf den unerschütterlichen Felsen klarer, gewollter, stoischer Resignation niedersetzt, wo uns weder der Sturm der Begebnisse, noch die Launen des Zufalls, noch die Befangenheit der Furcht, noch die Schwäche der Hoffnung, — am wenigsten aber das Gespenst des Wahnes irgend wie in Bewegung zu setzen vermag, — und der Philosoph wirklich das ist, was er scheint, oder zu sein vorgiebt.

Antithesis 1. Hegel setzt das reine Sein dem Nichts gleich, weil dieses reine Sein nicht Dieses oder Jenes, also ohne allen Inhalt wäre. Es ist aber das reine Sein nicht nur Dieses oder Jenes, sondern auch Dieses und Jenes, und alles was ist, — insofern es ist.

Ferner ist das Nichts, oder das reine Nichts, nicht einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; denn dieses wäre alles insofern bereits etwas, — Beziehung zu dem das war oder sein könnte; das reine Nichts ist vielmehr eben gar nichts, und hat also auch keine Beziehung, weder zu anderm, noch zu sich selbst.

Endlich können also das reine Sein und das reine Nichts gar nicht dasselbe sein, und sind auch nicht einander entgegengesetzt, da der Gegensatz auf ein Etwas geht, das so oder anders ist; entweder verschiedene Zustände desselben Dinges, oder verschiedene Stellungen verschiedener Dinge bezeichnet.

Anmerkung 1. Es ist kein logischer Widerspruch, sondern ein Widerstreit gegen den gesunden Menschenverstand, Nichts als seiend zu setzen, oder überhaupt zu setzen. Anders verhält es sich mit dem Anfang: es ist nur ein logischer Widerspruch, den Anfang ins Bewußtsein zu versetzen: Nichts ist da, wo der Gedanke

anhebt, nicht aber womit er anhebt; und so ist der Anfang bereits etwas, — etwas in diesem und nichts in jenem Sinne; auf gleiche Weise verhält es sich mit dem Ende. Was also wirklich gedacht oder vorgestellt werden kann, liegt zwischen Anfang und Ende, und die Art der Beziehung von beiden, die Weise des Denkens und Vorstellens, heißt, eben so erborgt und uneigentlich, wie der Gegensatz des Denkens, Veränderung und Bewegung. Veränderung und Bewegung führen also auch im Denken von Etwas zu Etwas, nicht aber von Nichts zu Etwas, oder umgekehrt. Dies alles ist dem gesunden Verstande sehr trivial; aber die Philosophie des Systems wundert sich über die Trivialität des gesunden Verstandes.

Anmerkung 2. Herbart bemerkt (Metaphysik) sehr richtig: „daß A sei, heißt erklären, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben"; nur folgt aus dem Pleonasmus, das Sein ist, keineswegs das Paradoxon, das Sein ist nicht, und noch minder, daß ihm deßhalb ein Was gebühre; denn das Sein ist eben, wie Herbart sagt, „die absolute Einheit, welche zu jeder Potenz erhoben sich gleich bleibt", nur verträgt es, als Begriff, so wenig wie jeder andere, die contradictorische Beimischung. Daß wir das Seyn im Begriff fassen können, darin liegt gerade das specifische Moment des Denkens, welches wir Bewußtsein nennen. — Das Was kommt mithin nicht zu dem Begriff, sondern es geht ihm voran, ist, wofern man sich so ausdrücken will, seine Wahrheit, sein Wesen; aber der Begriff ist unser, und so hat das Was sein Sein durch uns, — nicht insofern es ist (denn dies Sein, als das Ansichsein, ist gerade die absolute Einheit, die überall Eins ist), sondern insofern es für uns ist, zu unserm Bewußtsein tritt, d. h. wahrgenommen wird, oder erscheint. Dieses Bild, wofern man sich allgemein so ausdrücken

will, kann also nicht, wie Herbart meint, das vom Sein losgerissene Was sein; es ist vielmehr das Sein, welches als Wie erscheint, in seiner scheinbaren Getrenntheit vom Was; und dieses Wie, oder die Form, ist die Einheit des Wesens, das im Was, dem Inhalt, irgendwie, d. h. unerkannt, unterschiedslos, getrennt, besteht, — nicht insofern es ist, sondern insofern es nur als an sich seiend gedacht wird; so daß mithin dieses reflectirte Denken als die Auflösung des Begriffs in Anfang und Ende bezeichnet werden könnte.

Zusätze. Die Voraussetzung Hegels, welche die gesunde Vernunft aller Zeiten verworfen hat, und, weil sie sich auf nichts gründet, Nichts zu Etwas macht, ist, — daß man vom Sein etwas abhalten, vom Nichts etwas aussagen könne.

Selbst Gorgias, der Sophist, drückt sich (περι του μη οντος η περι φυσεως) über das Verhältniß des Seins zum Nichts verständiger aus: „Wenn das Nichtseiende wäre, so würde das Seiende nicht sein, denn beides ist sich entgegengesetzt; auf keine Weise wird aber das Seiende nicht sein, noch das Nichtseiende sein."

Wenn Hegel vom reinen Sein sagt, „es ist nichts in ihm anzuschauen, so heißt das bei ihm so viel, als, es ist das Nichts in ihm anzuschauen; — als wenn das Nichts ein anschaubares Etwas wäre!

Doch fordert er, man müsse „gottlob" auch vom Nichts abstrahiren können, um zum Sein zurückzugelangen. — Heißt das nicht, Nichts wie Etwas behandeln? Habe ich von allem abstrahirt, so habe ich auch vom Abstrahiren abstrahirt, und bin am Ende.

Daß das Negative des Negativen Affirmatives giebt, welches Hegel ernsthaft nimmt und auf das Umschlagen des Nichts in Etwas anwendet, ist doch wohl nur ein rein formales Dilemma, welches dem Subjecte A die

Prädicate β oder γ, β als nicht γ, und γ als nicht β, also auch β als nicht nicht γ (Substitutionsschluß) zuschreibt. — Es hat also die unendliche Reihe der nicht, nicht, nicht, ..., die in ihrer Endlichkeit bald β, bald γ ist, nicht mehr ernste Bedeutung, als das kindische Spiel des ja, nein, ja, nein, . . .

Antithesis 2. Aus der Aufhebung des Werdens, aus der Einerleiheit des reinen Seins und des reinen Nichts, welche „ruhige Einheit geworden", soll ein neues Sein, ein Dasein hervorgehn. — Warum nicht auch ein neues Nichts, ein Da-Nichts oder Nichts-Da? Es genügt hier keinesweges zu behaupten, es sei eine äußerliche Reflexion, daß die Einheit des Seins und des Nichts die einseitige Bestimmtheit des Seins trage; es müsse sich an der Sache selbst ergeben; denn nicht die Sache, vielmehr ihr Verlauf, muß sich in der absoluten Philosophie als dialektisch richtig ausweisen. Ueberhaupt scheint es sonderbar, daß Hegel in dem dialektischen Moment des Werdens den Anfang mit dem Sein macht, da doch sein Werden keine bloße Veränderung, kein Anderswerden, sondern ein Wirklichwerden, mithin ein Werden aus Nichts ist; machen wir aber mit dem Nichts den Anfang, so dürfen wir auch nichts erwähnen, weder was Nichts ist, noch was es nicht ist, — haben selbst nicht die Befugniß, auf die eigene Nasenspitze sehend, das Brahminische om! om! om! anzustimmen.

Daß das aus dem Werden hervorgegangene Dasein sich vom reinen Sein als ein Bestimmtes, Concretes unterscheide, — weil das im Werden verschwundene, aufgehobene d. i. aufgesparte Sein wieder in ein reines Nichts und reines Sein zerfalle, und so fort, — wo Irgendwo, d. i. im Da abgebrochen werden müsse, ist nicht nur eine blos willkührliche Behauptung, son-

dern eine Erneuerung der ursprünglichen Willkühr des Setzens oder Anfangens selbst; so daß mithin das System nicht nur eine willkührliche Grundlage hat, sondern auch in derselben dictatorischen Absolutheit fortschreitet. Wer freilich irgend etwas aus nichts zu schaffen vermögte, könnte ebenso leicht eine ganze Welt hervorgehn lassen; aber auch der Phantasie ist es nicht möglich eine andere Welt zu zeichnen, als die ist, welche irgend wie in ihr aufgehoben oder aufgespart wurde; und so dürfen wir uns nicht wundern, Aehnlichkeiten zwischen Hegels Welt und der wirklichen Welt des Denkens wahrzunehmen, — Aehnlichkeiten, welche nur zu oft in bloße Menschlichkeiten umschlagen. Hier, beim scheinbaren Fortschritt des Systems, sind nun besonders zwei Momente ins Auge zu fassen: einmal das stete Zurückfallen in die Form des Widerspruchs, oder die absolute Undenkbarkeit, wo der Verstand stille steht und nach jeder Seite hin beliebig gelenkt werden kann; und dann der Doppelsinn ursprünglicher Wortbedeutung, deren tiefere Grundlage auf dem wahren Gegensatz zwischen Subjectivität und Objectivität beruht. — In der geschickten Benutzung dieser beiden Momente besteht die ganze uralte Kunst der Sophistik (v. Plat. Soph. sub fine).

Zusätze. Wäre das Werden ein Uebergehn (idem per idem!) des Seins in Nichts (contradictio in adjecto!), oder umgekehrt, so könnte das Werden selbst weder sein noch nichtsein; und indem wir nun an ihm dieselbe Forderung wiederholen, zugleich dennoch Etwas und Nichts zu sein, ergeben sich, scheinbar, zwei unendliche Reihen, eine für das Sein, und eine andere für das Nichts. Aus keiner ist in die andere zu kommen, noch können sie, ihrer Unendlichkeit wegen, in einander hinüberführen. Je nachdem wir uns die Substition so oder anders geleitet denken (d. h. uns dazu bestimmen),

wird die Dialektik des Werdens in das Sein oder Nichts zurückfallen. Es sind also bei *dieser* Dialektik des Werdens gar keine Momente auseinander zu halten: Werden ist Gewordensein, — Dasein, identisch mit Sein und Nichts, anfangendes Glied in der sich voraussetzenden Kette, und ebendeßhalb auch Endglied. Die einfache Wahrheit und Auflösung dieses Phantasie-Spiels ist: das Dasein geht dem Werden, dem unbekannten X voran, ist seine Grundlage und *erscheint* darin als Bildung und Umformung, oder Veränderung. Die Veränderung ist mithin nicht das *concret* gewordene Werden, sondern das *subjectiv* gewordene, und ihr liegt demnach *ein irgend wie* unveränderliches Ich ebenso nothwendig, wie dem Werden *ein völlig unveränderliches* Nicht-Ich zu Grunde; denn Veränderung und Werden, oder Subjectivität und Objektivität, entspringen beide aus dem Dasein, sind von ihm umschlossen und müssen daher auch in ihm den Punkt der Gemeinschaft besitzen. („Es giebt nichts im Himmel und auf Erden außer der Substanz und Gott“, wie *Spinoza* und *Mahomet* sagten.)

Daß in *Hegels* Logik die *Phantasie* einen eben so freien Spielraum als in seiner „Wissenschaft des erscheinenden Geistes“ habe, und das Ganze mithin eine Art *abstracte*, doch unerfreuliche *Dichtung* sey, dies nachzuweisen wird mindestens den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, wie neben seinem System noch andere, verwandte, buntgefärbtere, oder besser die alte μισϑωτικη fördernde, haben aufkommen können und noch aufkommen.

Die *Grenze* nämlich ist bekanntlich bei allem, was uns im Raume *erscheint*, dasjenige, wodurch das Erscheinende seine äußere Bestimmtheit oder Gestalt erhält. Wir setzen den Stoff oder die Materie eines Körpers

innerhalb seiner Grenzen, so daß er, der Körper, an der Grenze aufhört, oder nicht ist. Dieses Nichtsein, oder relative Nichts, ist also in der Einbildung oder dem Bilde allerdings das Bestimmende, und zugleich mit ihm, als bloßer Umriß oder Grenze, Eins und Dasselbe, — aber zugleich verschieden von ihm um den ganzen wirklichen Inhalt des Gebildes. — Insofern, aber nur insofern ist es verständlich, wenn Hegel sagt: „im Werden sind Sein und Nichts als Momente unterschieden; im Dasein unmittelbar eins, und diese Einheit ist die bestimmte.“ Ferner: „im Dasein ist Sein und Nichts aufgehoben“, — nämlich durch die Erinnerung oder Einbildung. Dann aber folgt die Doppelsinnigkeit des Worts: „ein Aufgehobenes ist ein Vermitteltes; es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist“, im System aber eben so wohl von einem Nichts; „es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich“, — nämlich die Erinnerung derselben. Ferner: „das Dasein in seiner Bestimmtheit als Seiend gefaßt, ist Realität, in seiner Bestimmtheit als Nichts, Negation“; es soll also das im Nichts verschwundene Sein wieder gleichzeitig als seiend und als nichtseiend festgehalten werden, aber freilich, wie man hinzudenken muß, in einem verschiedenen Sinne, nämlich als ein in sich selbst Bestimmtes oder Reales, und als äußerlich durch seinen Gegensatz mit Anderm, zunächst mit Uns Bestimmtes, etwa Angeschautes oder Vorgestelltes. Im Systeme aber, welches sich über dergleichen empirische Rücksichten hoch erhaben stellt, dienen diese Formen der Voraussetzung, scheinbar die irgendwo hergezauberten Begriffe und Unterschiede von Bestimmen, Bestimmung und Bestimmtheit zu manifestiren; — als wenn dergleichen Begriffe oder Unterscheidungen

nicht die subjectiven und objectiven Verhältnisse in sich verhüllten, welche die „Wissenschaft der Logik" ohne Hülle zu enthüllen sich bestrebt?

Demgemäß wird nun am Dasein selbst wieder seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden: „an dieser, als daseiender ist der Unterschied, — der Realität und Negation". An diesem Unterschiede, der also in Wahrheit die Realität selbst ist, repetirt sich nun dasselbe Bestimmen, dieselbe Bestimmung und Bestimmtheit; so wird er zur Vermittlung, und das Dasein zum Insichsein, Daseienden, Etwas, — als Negation der Negation.

Am Etwas wiederholt sich dann dasselbe subjective Spiel, was man sonst Phantasmagorie nannte, jetzt aber für Philosophie gilt: es soll nicht bloß als seiend, es soll auch als werdend genommen werden können (es würde vergeblich sein, hier zu bemerken, daß jenes Etwas als ein Seiendes, auch ein Moment des Werdens war, worauf es sich bezieht; denn überall in den Mysterien werden den gläubigen Adepten zunächst die Flügel des Bemerkens beschnitten, und dann das Bemerken selbst für profan erklärt). Dies zweite Etwas, „was an sich Werden ist", wird nun zwar auch als Daseiendes, aber als „Negatives des Etwas", mithin als Nichts, „als Anderes bestimmt". (Hier hätte wohl die dialektische Etymologie an die Stimme erinnern können, welche im A anstimmt, dadurch zum B umstimmt, wodurch nun A bestimmt, B aber verstimmt geworden, folglich einer neuen Stimmung bedarf; schade wenn etwas von dieser Weisheit verloren ginge!) Dies Uebergehn, „dessen Momente selbst etwas sind", und wobei man nur zu vergessen hat, daß das andere Etwas erst nach dem Uebergegangensein hinzukommt, ist

nun — die Veränderung, — freilich ein einleuchtendes idem per idem!

Indem nun ferner Etwas und Anderes erstens beide als Etwas, zweitens jedes als Anderes genommen werden, d. h. in der gewöhnlichen Sprache, indem man Eins für das Andere nimmt, ist allerdings die Veränderung bloß eine subjective; allein das subjective Verhalten bei dem Dies und dem Das, den eigentlichen Unterschied des Einen vom Andern, ist es, was wir in der Wissenschaft des zu sich selbst gekommenen Geistes besonders wünschen müssen kennen zu lernen, z. B. Kleinigkeiten der Art: weßhalb die Aggregate, Formen, oder Complexionen, welche wir Dinge nennen, und die wir als solche entstehn und vergehn sehn, also dem Grundsatz des Denkens zuwider, dennoch müssen als daseiend gedacht werden; was die wahre Realität der Bewegung, des Raumes, der Zeit sey? u. dgl. m.; statt der Antwort beschenkt uns Hegel mit den sprachlichen Unterscheidungen von an sich und für sich, an ihm, nur an ihm u. s. f., welche jenes Dies und Das, um deren Erklärung, Unterscheidung, oder Metamorphose es sich handelt, bereits als bekannt voraussetzen.

Eben so ist es im System mit den Unterscheidungen von Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze; es ist dies Alles nur das anders benannte Werden, durch seine vorausgesetzten Momente von Sein und Nichts gedacht, — worin sich ganz absichtlich die Bestimmung des Menschen als Vernunft, wie später das Sollen als Schranke mischt. Setzt man sie aber, jene sogenannten Momente, so repetirt sich an ihnen derselbe Gegensatz, welcher nun für Bewegung gilt: das Endliche und Unendliche (d. h. die auf die Grenze bezogene Beschaffenheit, und die sie verlassende Bestimmtheit, also das Sein und das Nichts, bei dem wir, mit nur

veränderten Namen, noch immer stehn), wird affirmativ und negativ (d. h. also, wieder seiend und nicht seiend) und geht so über in Seinfürsich und Seinfürandersl, in Eins oder Einssein, in Anders und Einssein oder Vieles, welches „die negative Beziehung des Eins auf sich, die Repulsion ist", d. h. das in Sein übergegangene Nichts hat nicht das Nichts verschlungen (wie in Hegels Phänomenologie die Thiere die Dinge, an ihrem Dasein verzweifelnd, verschlingen, oder, wahrscheinlich aus dem gleichen Grunde, das Feuer das Holz, das Scheidewasser das Gold u. s. f. verschlingt), sondern gestattet ihm noch mehr zu sein, — die dann wieder in Eins, oder das Eine Eins, die Attraction, übergeht: Man könnte glauben sich in der Mitte der Pythagoraischen Kategorieen zu befinden!

Die Einheit des Seins und des Nichts, Dasein, welche zunächst als seiend oder als nichtseiend, in beiden aber als Qualität, als Realität und Negation, festgehalten, wird nun wieder in der Einheit des Seins und des Nichts, unter verändertem Namen freilich, d. i. als Quantität betrachtet. Es versteht sich, daß diese Betrachtung sowohl, als alle vorangehenden, wieder nur eine äußerliche ist, oder vielmehr, den Doppelsinn des Worts genommen, auch dies nur zu sein scheint. Eben in diesem Scheine aber, einer Aeußerlichkeit, wo man sich der Unterschiede von quantum, quantus und quantitas erinnert, gewinnt das Quantum ein Verhältniß, daß ihm aber ebendeßwegen gleichgültig ist (als in das Äußere subjectiv hineingelegte Bestimmung), zum Einen und zum Andern, also auch zur vorherbesagten Repulsion und Attraction, und erscheint nun als Discretion und Continuität. Es erscheint also in diesem alles verkehrenden System das Aeußerlichste und Oberflächlichste als das Tiefste und Innerste!

Antithesis 3. Hegel denkt sich im Maaße die Quantität und Qualität vereint. Die Gleichgültigkeit der erstern gegen Begrenzung soll nun an der andern zur Indifferenz werden, so daß die Bestimmtheit „nur noch als Zustand, d. i. als ein qualitatives Aeußeres, das die Indifferenz zum Substrate hat", am Maaße aufträte. Man erkennt leicht an diesem sogenannten Maaße das Ding an sich (wiewohl dies bei Hegel nur ein Gespenst ist), das seine Modi an die Grenze aufgegegeben, und nur noch jene Indifferenz zur Substanz oder Materie hat (wiewohl diese an einem andern Orte wieder nur die Bewegung, aber zugleich „unmittelbar identisch daseiende Einheit von Zeit und Raum" ist). Hierauf, auf der Vorstellung des Maaßes, welche in der That die Grundform des Empirismus ist, gründet nun Hegel seinen Begriff vom Gleichgewicht oder Beharren, dieses gleichsam als ein Abgemessenes und Zugemessenes, „in welchem die Qualitäten mit den Quantitäten um gleichviel vermehrt uud vermindert werden", in die Betrachtung ziehend, und dann für die Realität, freilich, da sie aus nichts kommt und zu nichts führt, eine falsche und scheinbare, ausgebend.

Daß hier Hegel die Allmäligkeit des Ueberganganges, als die äußere Form des zureichenden Grundes, verwerfend, einen haltungslosen Sprung ins Reale wagt, der überhaupt Verkennung des Realen ist, ergiebt sich selbst in seinem gewählten astronomischen Beispiele, wo ernsthaft von einer Centrifugalkraft (die unwissenschaftliche Vorstellung undenkender Physiker) die Rede ist, — da doch auf ein bloßes Beharren, die sogenannte Trägheit der Materie, seine eigene Definition: „Kraft ist die Reduction des Vielen auf Eins", gar nicht anwendbar scheint.

Hegel hat sich also, gleich den übrigen so genann-

ten Naturphilosophen, mit einem eingebildeten, gar nicht möglichem Feinde gestritten; aber außerdem wird noch von ihm das als ein Gleichgewicht oder Zustand aufgefaßte Verhältniß zwischen jenen vorausgesetzten Kräften in unrichtige Folgerungen verwickelt. Denn erstens kann der qualitative Unterschied zwischen Centripetal- und Centrifugalkraft nicht in der Entgegensetzung der Richtung bestehen, da bei den Planeten die Richtung der Tangente an keinem Punkte ihrer Bahnen gegen den Schwerpunkt der Sonne gerichtet ist, oder auch nur gerichtet sein könnte, — und es, was an einem andern Orte wohl zu berücksichtigen, kein fast Entgegengesetztes kein Continuum des Gegensatzes giebt; und zweitens besteht eben so wenig ihr quantitativer Unterschied darin, „daß wie die eine zu- die andere abnehmen soll", welche Absurdität noch durch keinen Astronomen, Physiker, oder Mathematiker aufgestellt wurde, „und umgekehrt; dann auch ferner, daß das Verhältniß derselben wieder umschlage; daß nachdem die Centripetalkraft eine Zeitlang zugenommen, die Centrifugalkraft aber abgenommen (sic!), ein Punkt eintrete, wo die Centripetalkraft ab-, die Centrifugalkraft dagegen zunehme (!)", nicht deshalb weil „dieser Vorstellung das Verhältniß ihrer wesentlich qualitativen Bestimmtheit gegeneinander widerspricht", — denn die qualitative Bestimmtheit besteht hier darin, daß eine vorausgesetzte Anziehungskraft der genannten Art durch einen einzigen Impuls oder Stoß, die zweite Voraussetzung, während einer Umlaufszeit soll aufgehoben werden können, oder, bestimmter gesagt, in der elliptischen Bahn; und die quantitative, damit identische, in der virtuellen Geschwindigkeits-Gleichung beider anziehenden Massen —, noch darin, „daß dann die eine oder andere Kraft das Uebergewicht erlangen müsse", — denn die ganze Wirkung ist ja der ganzen Ursache

gleich — am wenigsten aber darin, „daß es also eine fremde Kraft sei, welche die Umkehrung bewirke" (sic!): denn mit der zunehmenden Centripetalkraft findet ganz im Gegentheil auch eine zunehmende centrifugale Geschwindigkeit statt und umgekehrt.

Aus diesem Beispiel, dem Repräsentanten einer zahlreichen Commune, ergiebt sich, wie mißlich es sei, auch nur ein reales Verhältniß a priori, nach der dialektischen Methode, richtig aufzufassen. Vielleicht verhält es sich anders mit den intuitiven Erkenntnissen, z. B. jenen äußerlichsten und oberflächlichsten des Systems, den Mathematischen? Wir haben nachzusehn.

Hegel widmet der mathematischen Größenbetrachtung fast die ganze zweite Hälfte des ersten Bandes seiner Wissenschaft der Logik; dieses ist um so auffallender, als er in ihrer Propädeutik, in der Phänomenologie des Geistes, die Mathematiik an Form und Inhalt ebenso geringfügig, wie mangelhaft und außerwesentlich bezeichnet. — Es würde zu weitläufig werden, und scheint uns auch zu unbedeutend, hier in das Einzelne seiner Darstellung einzugehn, und es wird für den vorliegenden Zweck völlig genügen, dem Kundigen durch ein Paar Beispiele die Kraft des Systems, in bereits bekannte Geheimnisse eindringen, klar vor Augen zu legen: Die Gleichung $x^2 - ax - c = o$, soll differenzirt $2x - a = o$ geben. Die Galileische Formel $S = at^2$, bekanntlich eine bloße Annäherungsgrenze, wird als das Gesetz der Schwere betrachtet. Die Endgeschwindigkeit eines fallenden Körpers soll beständig doppelt so groß sein, als der in der Zeit durchlaufene Raum, u. dgl. m.

Zusätze. Die Theorie der Planeten, wenn sie einmal eine centrale Anziehung und die elliptische Bahn zu ihrer Voraussetzung hat, bleibt nichts schuldig, weder „die Erklärung dieser Abwechselung, als vornehmlich die-

ses Auseinanderrückens selbst"; für die elliptische Bewegung spricht das Faktum der Beobachtung; das so genannte Attractionsgesetz ist nur eine Bewegungsgleichung, in welcher das Wort Anziehung mit Hinbewegend u. dgl. vertauscht werden kann, — wobei freilich immer etwas Subjectives, ins Reale versetzt, wieder zu Grunde liegt. Wo ist aber die Philosophie, die diesen Anthropomorphismus völlig aufzulösen vermögte, die nicht bei seiner Auflösung selbst ins Nichts versänke, wo dann auch der Schein vom Etwas, der übrig bleibt, mehr als erborgter, reflectirter Anthropomorphismus wäre?

Darum ist aber diese Art der Reflexion nicht unwesentlich; sie ist vielmehr das Wesentliche der Sache selbst, insoweit es für uns faßbar ist, also nicht, wie Hegel will, als bloßer Schein, noch auch in der vollen Bestimmtheit des Seins; man müßte sonst, wie er, von der Grundansicht ausgehn: „das Sein ist Schein". Hiergegen protestirt aber die Reflexion über das reale, erkennbare Dasein, das bestimmte und verhältnißmäßige Außer- und Nebeneinander, — das Gegebene Herbarts, dessenwegen selbst Hegel eingesteht: „das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem manigfaltigen Dasein, aber auch nicht bei dem Sein, dem reinen Sein, stehn bleiben; es dringt sich vielmehr unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses reine Sein, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare Dasein zum reinen Sein gereinigt hat." — Was mag nun wohl jene Erinnerung seyn? Etwa die Platonische? Es findet sich nichts Platonisches im Hegelschen System; es sind in der That nur die Alltagserinnerungen des gemeinen Lebens, wo Alles vortrefflich ist, weil es ist, unerachtet seiner Ver-Wesung, wo dann freilich hinterher die Vortrefflichkeit des Wesens oft genug als ein

schal gewordenes Un=Wesen zu Tage kommt. Und was mag wohl ferner dieses für eine Bewegung sein, welche das Dasein zum reinen Sein reinigt, also nicht nur verkehrt, sondern auskehrt? — Zuerst ging das reine, also bereits ausgekehrte, Sein ins reine Nichts über, und ward darin aufbewahrt, als ein Dieses, oder auch ein Anderes. Dies Aufgehobene = Aufgesparte ist offenbar dasselbe phänomenologisch Unmittelbare, von dem aus man ins reine Sein überging; wofern nun dies Unmittelbare wieder als Dasein aus dem Werden des reinen Seins zum reinen Nichts hervorgeht, so ist es gar nicht abhanden gewesen, höchstens nur nicht bemerkt worden, so daß mithin die Unmittelbarkeit der Bemerkung, und nicht dem Dasein, als dem Ansichsein, angehört, — welches freilich für uns, im Da, die Bemerkung an sich trägt, welche im Sein, als Bemerktsein, aufgespart wird.

Es erhellt hieraus, daß der Unmittelbarkeit des Daseins außer seinen Momenten: Da und Sein, noch ein Drittes zukommt, was es wesentlich ist, was es an und für sich ist, abgesehn von seiner Beziehung zum Da und zum Sein, also auch nicht hervorgehend aus beiden, nämlich das Was im Da und das Wie im Sein, welche (Formen der Bezeichnung des Innern und des Aeußern) in ihm zwar, insofern es ist, nur Eins (d. h. untrennbar) sind, aber bei seiner Bemerkung (richtiger Wahrnehmung) als ein im Wie aufgehobenes (aufgelöstes) Was erscheinen. Dieses zweite, mehr eigentliche, Aufheben des Was ist nun, wegen seiner Getrenntheit von dem Wie, worin es verschwindet, keinesweges die Unmittelbarkeit seiner ersten Erscheinung (welches es daher bei Hegel nur wegen Mißbrauch des Doppelsinns der Worte, nicht aber wegen ihrer dialektischen oder dynamischen Natur zu sein scheint), sondern der

Reflex derselben, seine subjective Reproduction, das Bild oder die Vorstellung, dessen Bildung gerade jene Bewegung wahrhaft ist, wodurch sich die Erinnerung manifestirt: Denn die Unmittelbarkeit des Seins, die am Da haftet, könnte, der Unmittelbarkeit des Daseins wegen, nie zum Etwas (für unser Bewußtsein) werden, wofern wir nicht (mit oder ohne Absicht) die verschiedenen Das eben so unmittelbar auf einander bezögen (wie denn auch jedes Da bereits ein bezogenes oder continuirliches Sein enthält), d. h. in andern Worten: es muß die Reflexion, die immer nur am Wie (der Beziehung) haftet, vom Was (dem Unbezogenen und Unbeziehbaren) abstrahiren, das außer ihr als Reales liegen bleibt, dessen sie sich wohl erinnert, aber als Erscheinung, die ebendeßhalb bereits selbst reflexionslose (d. h. unbewußte) Abstraction (Weglassung des Realen) ist, deren unmittelbare oder reale Beziehung oder Bewegung bekanntlich Anschauung genannt wird.

Die Anschauung ist also die Unmittelbarkeit der Erscheinung, welche mit dem Realen wohl irgend etwas gemein hat, ohne dasselbe aber aufzuheben; denn das irgend wie Bleibende ist gerade das Angeschaute *). Das, was (im Gedächtniß) aufgehoben wird, gehört zu ihrem gemeinsamen Dasein, bleibt dem Realen, so lange es dieses Eine ist, mithin irgendwie ebensosehr;

*) Wenn wir etwas auf riechen oder auf schmecken, so haben wir insofern keine Anschauung von dem Gerochenen oder Geschmeckten, sondern höchstens nur eine Vorstellung von der Empfindungsweise, und dies auch nur, insofern wir uns anderer Anschauungsformen irgend wie bleibender Verhältnisse bewußt sind; diese werden aber nur durch Vergleichen und Unterscheiden mittelst Sehen und Tasten erworben. — Daher Aristoteles mit Recht sagte, daß das Auge klug mache, und Herakleitos, mindestens der menschlichen Nase, die nach ihm das genaueste Zeugniß der Dinge giebt, zu große Ehre erwies.

denn es macht das Da im Sein des Realen zu einem Wie, und eben dadurch die Reflexion der Anschauung, den Zustand des Bewußtseins. — Gerade deßhalb kann aber auch der Zustand des Realen, sein An- und Fürsich, nicht wesentlich verschieden von der Erscheinung sein, insofern und bis so weit er sich darin zeigt; daß er sich aber irgendwie darin zeigt, und sie kein schlechthin Verschiedenes, kein Phantom sei, ergiebt sich aus der Unmittelbarkeit, in der er aufgehoben ist *); — oder, allgemein ausgedrückt, daraus, daß immer das Andere das Eine voraussetzt, von dem es ein Anderes ist, und auf das es sich bis so weit bezieht, oder vielleicht noch verständlicher: aus der Realität unserer eigenen Natur und der Natur überhaupt **). — Dieser Satz, wel-

*) Wenn Dunst- oder Schattengebilde u. dgl. für wirklich gelten, so besteht die Täuschung nur darin, daß auf eine Realität jenseits der unmittelbaren Grenze der Beziehung geschlossen wird. Es ist die Erinnerung, die sich irrt, weil ihre Merkmale unzureichend waren, nicht der Schluß auf die Realität des Erscheinenden, welcher in der That, wie auch Hegel anerkennt, unmittelbar ist; und hieraus ist es auch nur zu erklären, daß sich selbst zuweilen der Instinkt der Thiere zu irren vermag.

**) Cartes wurde wahrscheinlich zu seiner Philosophie durch die ihm unlöslich scheinende Frage geführt, worin wohl der wahre Unterschied zwischen den Traumgebilden und den Erscheinungen der Wirklichkeit bestände? Unter den vielen Antworten, welche sich hier geben lassen, ist wohl keine genauer als die, welche sich auf das Bewußtsein beruft; denn nicht nur, daß der Traum kein Material herbeizuführen vermag, welches nicht irgend wie im wachenden oder bewußten Zustande erfahrungsmäßig erworben wurde, sondern es tritt auch offenbar der Gegensatz zwischen Subjectivität und Objectivität, Ich und Nicht-Ich, immer mehr zurück, je tiefer der Schlaf ist, und mit ihm der Causalnexus aus der Erinnerung fällt. Es ist ein Schluß, den wir aufs Dasein machen, weil das äußere Ding sich gegen unsere Sinne auf bestimmte, gesetzmäßige Weise verhält, — dieselbe Gesetzmäßigkeit, welche wir im Denken anerkennen und anerkennen müssen, um — wahrhaft zu denken. Die Frage bleibt also, worin

cher mehr mehr oder weniger klar ausgesprochen, bereits in der ältern Dialektik, z. B. bei Xenophanes, Protagoras, und Platon vorkommt, — das συμβεβηκος des Aristoteles und quatenus des Spinoza, worauf beide ihren Begriff der Natur stützen, was dann freilich zuletzt in sein Gegentheil, das τελος dort, hier in die necessitas oder das fatum umschlug —, ist, wie wir bereits einleitend andeuteten, als der Hauptschlüssel des Hegelschen Systems zu betrachten, dem er aber seine subjective Stellung und objective Consequenz auszusprechen versagte. — Und eben dies, jetzt nur erst von außerhalb, gleichsam durch den höhern, geläuterten und geübten sensus communis, das allgemeine oder reale Denkgesetz des Herakleitos, Hegels Reflexion wegen, die sich aber sogleich als Wahrheit geltend machen wird, an ihr bemerkte, muß, als über das System hinausgehend, um hier Gültigkeit zu finden, natürlich durch das System selbst an seinem Orte bewiesen werden.

Antithesis 4. Hegel wendet den Satz der Identität so, als wenn darunter verstanden würde, „daß die Identität ein Verschiedenes ist", weil man sage: „die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit". — Es steht mit diesem Sophismen um nichts gesunder als mit dem folgenden: Gold ist Silber, — weil Gold verschieden von Silber ist, und Silber dies Verschiedene ist. Dann will Hegel ferner in der Form A = A nur eine leere Tautologie erblicken, und substituirt dafür: „das Wesen ist einfache Identität mit sich. Diese Identität ist die Unmittelbarkeit der Reflexion", — nur ein anderes specielleres idem per idem, wie nach Reduction auf die vorangehenden Sprachformeln: „das Wesen ist absolutes Ansichsein, — ist die Reflexion", — und diese

das wahrhafte Denken besteht; und die Antwort hat das System, oder seine Widerlegung zu geben.

„dasselbe was der Schein ist", — im Resultate: Ansichsein ist Ansichsein, oder auch: Schein ist Schein, oder endlich: Identität ist Identität, einleuchtet. Was aber Hegel eigentlich meint, meinen Jene eigentlich auch: daß nämlich das Denken bis zum Schlusse des einen Gedankens auf einen Gegenstand gerichtet bleiben müsse; abstracter: daß jede Form nur einen entsprechenden Inhalt habe, — welches aber freilich nur in Beziehung des bloß äußern Verhaltens, der Succession und Continuität der Fall ist. — Ueberhaupt liegen jenen logischen Gesetzen die tiefsten psychologischen Einrichtungen zu Grunde, über deren eigentliche, bisher unenthüllte, Natur das dialektische Spiel ebenso leicht, wie über die Welt der Körper hinweghüpft.

Hegel behauptet ferner gegen diejenigen, welche mit Demokritos annehmen, die Wahrheit des Satzes der Identität werde durch die Erfahrung jedes Bewußtseins begründet: „die Erfahrung enthalte vielmehr die Identität in Einheit mit der Verschiedenheit, und sei die unmittelbare Widerlegung von der Behauptung, daß die abstracte Identität als solche etwas Wahres sei; nämlich die Identität nur vereint mit der Verschiedenheit komme in jeder Erfahrung vor". Es kann hierbei an zweierlei gedacht werden; und in der That enthält der Satz wieder zweierlei, in einem Punkt entgegengesetzt, und eben dadurch im System der Dialektik dialektisch vereint. Erstens nämlich, widerlegt die Erfahrung allerdings, wie uns in voller Breite phänomenologisch klar geworden, die absolute Identität der Dinge, ihr Beharren in der Zeit, so sehr, daß wir unbedingt mit Herakleitos unterschreiben: „man vermag nicht zweimal in denselben Fluß zu steigen, noch sterbliches Wesen zweimal berührend zu treffen, u. s. f."; dann aber müssen wir auf dieser Seite völlig zu Ende gehend

noch weiter unterschreiben: „daß auch das Werdende nie zum Sein gelangt, weil nie aufhört, noch zu überwinden ist die Erzeugung", — welches bekanntlich bereits dem Platon zu bunt vorkam, und jedenfalls von Hegel nicht mit unterschrieben werden dürfte, da aus seinem reinen Sein in der That ein Nichts wird, — und es zuletzt gar zu gewaltsam manifestirten Realitäten gelangt, — wahre Götterbilder der besten Leibnitzischen Monaden-Welt! Zweitens soll die Identität nun zwar bestehn, aber vermittelst einer Getrenntheit (denn höher dürften wir die Verschiedenheit wohl nicht schätzen, für die es noch kein gleichbleibendes Maaß gibt), etwa wie neben einander fallende Regentropfen, oder der Mensch von heute und von gestern, — oder endlich Hegels System selbst im Anfang und im Ende. Aber auch so ist es nicht gemeint, denn:

Nach Hegel ist ferner jene Verschiedenheit, oder der Unterschied nicht allein „das wesentliche Moment der Identität selbst", sondern auch „das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird". — Wie glücklich können wir uns also preisen, daß dieses Nichts dennoch aus der Feder fortfließt und sich zu einem System ausbildet! — Hier oder nirgends wird die Schöpfung aus Nichts begreiflich gemacht; ganz in der Brahminischen Weise, wo die Trias, das Aum, durch den horror vacui erst aus sich hinaus, und dann wieder in sich zurückgetrieben wird. Nur schade, daß in dieser *ϑαλασσα* der Herakleitische Weg nach Oben und nach Unten, und die Platonischen Musterbilder gänzlich übersehen wurden, ohne welche doch der dialektische Pantheismus mit dem Unterschiede selbst ins ewige Nichts versinkt!

Denn so wenig Hegel vermogte, mittelst seiner sprachlichen Dialektik zum realen oder wahrhaften

Unterschiede von Sein und Dasein, vom Einen und dem Andern, von Quantität und Qualität, — von Subjectivität und Objectivität überhaupt zu gelangen, so wenig ist er in dieser Mitte seines Systems vermögend, seine eigentliche Stütze, die Natur des Unterschiedes selbst zu begründen; weder außer uns, in den Erscheinungen, Ursachen und Wirkungen, noch in uns, in den Gedanken, Vorstellungen und Begriffen; denn nur vom Dreifuß herab und „im Bacchantischen Taumel" könnte dieser Orakelspruch: „der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment; wie die Identität ebenso sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. — Dies ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als bestimmter Urgrund aller Thätigkeiten und Selbstbewegungen zu betrachten", irgend einen möglichen Sinn verbergen, — wenn man es übersähe, daß hier nur von einer Bewegung im Denken, einer Begriffswelt die Rede ist, deren Mechanismus und geheimste Triebfeder aufgedeckt werden soll; so daß auch oben im *θαλασσα* vom *πνεῦμα* gar nichts, nein gar nichts übersehen wurde, weder *ἀτμις*, noch *ἀναθυμιασις*! — Und wie das? ganz einfach. Sagt nicht die alte Erklärung: in praedicato continetur totum explicite, quod in subjecto est implicite? Heißt das nicht, der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment? Sonst wäre ja das Prädicat kein Unterschied, und der Unterschied kein Prädikat. Wer sagt aber ferner, daß es außer dem Denken noch Thätigkeiten und Selbstbewegungen gäbe? Er möge es beweisen. Die Thätigkeit ist etwas Unmittelbares, oder die Unmittelbarkeit in der That, die Selbst-That oder Selbst-Thun ist, als Selbst-Bewegung, Selbst-Wägung oder Reflexion, also eigenes Moment, — und gerade jenes eigene Moment, weil Alles Eigene nur Eins ist,

das Eine, der Eigner, worauf es sich als ein Anderes bezieht. Quod erat demonstrandum.

Zusätze. Nicht nur die Widerlegung vollständig zu machen, sondern auch zugleich wo möglich, wie Sokrates Hebamme, die Wahrheit selbst zur Welt zu fördern (und sollte sie, diese philosophische Wahrheit, auch in der Gestalt eines natürlichen Windeies auftreten), muß sich der Verfasser erlauben, seine Leser, natürlich gründliche Hegelianer, noch tiefer in den Tiefen des tiefsten Systems umherzuführen, — oder sich vielmehr von ihnen gefälligst umherführen zu lassen: damit er sich erstaune, wie gar einfach der Mechanismus sei, durch welchen der Verstand kunstgemäß und sicher — zugeritten werde. Doch zur Sache.

„Der Unterschied", sagt Hegel ferner, „hat die beiden Momente, Identität und Unterschied", und denkt hierbei an das Unterschiedene, das, bevor es unterschieden ward, auch allerdings ein Anderes sein konnte, so daß in dieser Hinsicht von der Identität gesagt werden kann: „sie sei die Gleichgültigkeit des Unterschiedes, welche der Reflexion gleichgültig geworden", wo bei jener Gleichgültigkeit an eine Gleichwerthigkeit, bei dieser aber an die Indifferenz des unterscheidenden Subjects zu denken, welches sich „gottlob" über das Nichts der Erscheinung erhebt, oder es doch nicht helfen kann, daß es sich ihm als etwas, z. B. als die wirklichen 100 Thaler aufdrängt, die ihm, dem alle Kassen offen stehn, auch gleichgültig geworden. Insofern hat also Hegel wieder ganz recht, wenn er weiter behauptet: „Gleichheit und Ungleichheit machen die Seiten des Gesetztseins gegen das Verschiedene aus"; denn, wie gesagt, der gesetzte Charakter fragt zunächst: was ist mein Nächster werth? und ist er ihm nicht gleich-gültig, so wird er ihm gleichgültig.

Den Herakleitischen Satz: es gibt nicht zwei Dinge (also auch nicht zwei Menschen) die einander vollkommen gleich sind, wird demgemäß von Hegel dahin ausgelegt: „daß die Verschiedenheit, als äußerer Unterschied genommen, in die Gleichgültigkeit, welche ihn eben so sehr sein als nicht sein läßt, übergehe“; — ganz recht, der Mann von philosophischem Charakter weiß den Werth an sich, nicht aber das Ding an sich, das Unding, den Neben-Menschen, zu schätzen: er folgt mit Herakleitos dem Gemeinsamen des Gesetzes; das Alles verzehrende Feuer, die Seele des Ganzen, lodert in ihm; aber sie lodert auch außer ihm (ein übler Umstand, den das System nicht verdauen kann!) und droht ihn selbst zu verschlingen. — So entsteht ein Kampf, „der Prozeß des Anerkennens“, „denn ich kann mich im Andern nicht als mich selbst wissen, insofern (sic!) das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist“, — ein Kampf, der damit endigt, „daß der Andere die Anerkennung seines Selbstbewußtseins aufgibt, und damit zum Knecht wird“!

Dieser Friede ist aber nur scheinbar, weit entfernt der ewige zu sein; die Logik sagt es ja: der Unterschied des Gleichen und Ungleichen muß sich in Null auflösen: „sie richten sich einander zu Grunde“, und auf dieser Prophezeihung gründet Hegel, wie billig, seine Lehre vom Grunde und der Welt-Begründung.

Anmerkung 1. Hegel betrachtet das Entgegengesetzte einmal als gleich-gültige Bestimmung, und dann auch als Entgegengesetztes an sich: das ist aber gerade der Widerspruch, der nichts setzend, etwas setzen will, — indem er ein X für ein U macht. Andere haben geglaubt, daß die Negation das Sein in der Weise aufhebe, wie es ist, das Entgegengesetzte aber die Verschiedenheit dieser Weise ins bloße Dasein versetze,

während der Widerspruch das Nichtsein dem Sein gegenüberstelle, und *darin* selbst widersprechend werde (z. B. *Diogenes* und *Aristoteles* gegen *Zeno*); daher denn z. B. auch *nur Hegel* allem gesunden Verstande und allen Mathematikern zum Trotz $+y-y=2y$ setzen, und wie einen nach Osten *und* nach Westen zurückgelegten Weg betrachten kann. Als wenn man *zugleich* nach Osten und nach Westen reisen könnte! und daran ist *nicht* Schuld, daß etwa Westen das Nichtsein des Osten, oder Rückwärts das Nichts vom Vorwärts wäre; sondern, daß das Nichts vom Vorwärts und das Nichts vom Rückwärts überhaupt *nichts* ist, — daß es kein Nichts vom Etwas giebt.

Anmerkung 2. Das Entgegensetzen ist zwar allerdings *nur* ein Gegensetzen, wie der Widerspruch *nur* ein Widersprechen ist; aber es liegt gleichwohl im Gegensatze eine größere Tiefe als im Widerspruch. Denn wie das Denken mit Unterscheiden *und* Vergleichen *beginnt*, so *schreitet* es durch Gegensetzen *und* Verknüpfen *fort*, so daß selbst, wie *Fichte* richtig bemerkte oder bewies, dem zu sich gekommenen Bewußtsein oder Ich, das ursprünglichste Setzen ein Gegensetzen ist. Nur der *Fortschritt*, oder vielmehr die *Verknüpfung* (denn ein jeder *wirklich* neue Schritt setzt einen *neuen* Gegensatz, mithin ein *wirklich* neues *Beziehen* voraus, d. i. ein solches, welches noch nicht bezogen, also auch höchstens nur *scheinbar* im vorangehenden Gegensatz enthalten war, — da auch die Erinnerung, oder Phantasie, oder das *Hegelsche* Aufbewahren, demselben Gesetze, dem Gesetze des zureichenden Grundes oder der Causalität, unterworfen ist), welcher bei *Fichte* durch eine *Vertheilung* des *Unterschiedes* (im Wesentlichen *Hegels Aufheben* des *Entgegengesetzten*) *vermittelt* wird, ist *unerklärbar* (oder, wie *Hegel* dies

nennt, unmittelbar); er, das X, das in Fichtes System später in Anstoß, in Anschauung übergeht, bleibt unbestimmt, — ist das Unbestimmbare oder Unendliche selbst; so daß insofern allerdings gesagt werden kann: der Uebergang aus dem Entgegengesetzten geht durch das Unbestimmte oder Unendliche (das ἄπειρον des Anaximandros). — Dies Alles löst sich in eine subjective oder psychologische Bemerkung auf, welche zwar an sich interessant ist, aber weder über die eigentliche Denkbewegung, noch weniger aber über das äußere Geschehn, oder den Naturverlauf, irgend Aufschluß giebt. Denn nicht einmal die uns so nahe liegenden Mathematischen Formen lassen sich daraus a priori bestimmen; und selbst im Besitz dieser ist bisher noch Niemand im Stande gewesen, auch nur z. B. die Krystallisationsformen aus den stöchiometrisch bestimmten Elementen, zu Grunde gelegten Attractions- und Polaritätsgesetzen u. s. f. vorher zu berechnen, — viel weniger ein größeres Geschehn. — Die Voraussetzung Hegels, daß sich das objectiv Entgegensetzte (also keineswegs sich Widersprechende) verbinden müsse, ist selbst als Factum unendlich öfter falsch als wahr; und wenn eine solche Verbindung stattfindet, so ist es gerade das Wie derselben, das wir wissen mögten, und um dessen willen Hypothesen erfunden werden. Statt einer gewissen Zahl solcher Hypothesen, giebt uns nun Hegel unendlich viele, — so viele, als der Gegensätze sind; jeden in der wiederholten Forderung, es solle eine Verbindung stattfinden, — als schöpferisches Glied eines neuen Gegensatzes. Dies ist zwar die Form des Pantheismus, aber die ursprüngliche, kindische, die noch dem selbstgemachten Fetisch huldigt. — Der wahre, gereifte, Pantheismus wird sich erst seiner Subjectivität recht bewußt, indem er sich selbst dem schöpferischen Prinzip unterwirft, und

als Monas, in seinem Ort, den Kreis möglicher Erfahrung reflectirt.

Hegel will der gewöhnlichen, natürlichen Denkweise, welche eigentlich der Gedanke der Natürlichkeit selbst ist, daß es nämlich nichts Widersprechendes giebt, die Zwangsformel entgegenstellen: „alle Dinge sind an sich selbst widersprechend". Entsinnen wir uns, daß wir unter den Dingen hier nur die dialektischen Begriffe, unter dem Widerspruch aber die Verschiedenheit, welche selbst nur Unterschied ist, zu verstehen haben, — so ist auch dieser Satz wieder mindestens eben so oft falsch, als wahr; denn verschiedene Begriffe sind zwar irgend worin verschieden, aber als bloß unterschiedene müssen sie auch einen Punkt der Gemeinschaft haben, — so daß es bekanntlich auch gleichartige Begriffe giebt. Doch da wir es hier noch eigentlich nicht mit den Begriffen, sondern nur mit Vorstellungen, dem Unmittelbaren des Anfangs und dem Unmittelbaren des Fortschritts im System, zu thun haben, so würde der Satz: alle Vorstellungen sind verschieden, die tautologische Form annehmen: verschiedene Vorstellungen sind verschieden; oder da das Vorstellen auch ein Gegensetzen oder Entgegensetzen bedeutet, in die triviale Bemerkung übergehn: alle Vorstellungen sind entgegengesetzt, — zunächst dem vorstellenden Subject und dann einander, — womit dann nur ihr räumliches Verhältniß bezeichnet sein würde. Ob es wirklich keine andern Vorstellungen als räumliche giebt, ist hier nicht der Ort zu untersuchen, — wiewohl es sich leicht nachweisen läßt, daß jenes Wort oft da gebraucht wird, wo man besser Gefühl u. dgl. sagen könnte.

Daß aber Hegel in der That nicht die Dinge meint, welche andere Leute Dinge nennen, und von denen man sagt oder doch sagen kann, daß sie innerhalb gewisser Grenzen, worin sie aufgefaßt, erkannt oder vor-

gestellt werden, ein längeres oder kürzeres Dasein haben, oder doch zu haben scheinen, ergiebt sich 1) daraus, weil die Dinge als solche bekanntlich weder sprechen, noch widersprechen, 2) weil kein Ding durch Widerspruch gesagt oder genannt werden kann, und 3) weil sich aufhebende oder widersprechende Eigenschaften nie dem einen Dinge, sondern immer nur verschiedenen Dingen, oder verschiedenen Zuständen, zukommen, — so daß wir es mit Recht Irrthum oder Täuschung nennen, wenn es uns dennoch begegnet, sie demselben Dinge zu derselben Zeit zuzuschreiben. Dieser letztere Punkt, so durchsichtig klar er auch an sich ist, bedarf dennoch hier eines ferneren Beweises, da wir bis jetzt unsern Hauptbeweis: daß Hegels System nur ein System der Wortverkehrung, mithin Sophistik sei, noch nicht völlig durchgeführt haben, — es mithin mindestens noch als möglich gedacht werden könnte, daß hinter der Cabbala der Stein der Weisen verborgen läge; helfen können wir es aber nicht, wenn an dieser glatten Fläche Hegels διπλοον selbst als Gespenst, als der „begrifflose Begriff" reflectirt. Nun also aufgepaßt! Giebt es wohl etwas Flüssiges und Hartes zugleich? Freilich, das Weiche und Schmelzende. Das Weiche fließt ein wenig, ist aber deßhalb nicht flüssig zu nennen; auch widersteht es ein wenig dem Druck, ohne deßhalb gerade hart zu sein. Nun, was ist denn flüssig und was ist hart? Giebt es etwa vollkommen flüssige oder vollkommen harte Körper, d. i. Flüssiges und Hartes an sich? Wie kommen wir denn dazu, diesen Körper flüssig, jenen hart zu nennen? Sind dies etwa nicht Abstractionen, die wir machen? Und wenn wir sie gemacht haben, diese Abstractionen, sind sie darum wirklich entgegengesetzt? Ist bloß nicht flüssig sein bereits hart? Kann es nicht auch blau oder rund sein? Und wenn hart und flüssig einander entgegengesetzt sind,

so sind sie dies doch nur in einer bestimmten Eigenschaft, etwa der Beweglichkeit der Theile. Wenn nun die Theile des weichen Körpers nicht so leicht beweglich sind, wie die des flüssigen, aber doch leichter als die des festen, liegt darin ein Widerspruch? Auch darin, daß etwa durch das Hinzukommen eines Andern, z. B. der Wärme, das Feste immer flüssiger, durch das Hinweggehen desselben das Flüssige immer fester wird, das Weiche mithin einen gewissen Grad, ein gewisses Maaß des Hinzugekommenen bezeichnet?*) Verhält es sich nicht ganz ähnlich mit der Dämmerung, dem Grauen, dem Lauen u. s. f.? Und daß es sich so verhält, ist bereits lange, bereits durch Platon und Aristoteles weitläufig gezeigt und besprochen worden. Und wer sollte dies besser wissen, als Hegel, der eine philosophische Geschichte und eine Geschichte der Philosophie a priori geschrieben. Es muß also Hegel, wie gesagt, wohl etwas Anderes gemeint haben. Aber wie, streitet er nicht gegen die einfache und natürliche Auflösung, welche eben jene Patriarchen der Philosophie von dem Zenoschen Paradoxon der Unmöglichkeit der Bewegung gegeben? Bestätigt er dasselbe nicht vielmehr durch den Zauberspruch: „daß die Bewegung der daseiende Widerspruch selbst sei". Hier haben wir es also: der Widerspruch ist wirklich da,

*) In sofern hat es wohl seine Richtigkeit, was Protagoras sagte: „der Mensch sei das Maaß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, und der nichtseienden, wie sie nicht sind", nämlich der Dinge, wie sie durch ihn als seiend aufgefaßt, begriffen und erkannt, oder als nichtseiend nur gedacht werden, — wie denn auch das Pferd das Maaß seiner Welt ist; aber auch nur insofern, nicht aber, wie Hegel will, als Dinge an sich oder Wirklichkeit; denn da ist es bekannt genug, wie wenig sich diese Wirklichkeit an den Menschen kehrt (wie Xerxes und Kanut beweisen), und wie wenig er sich auch nur selbst richtig zu messen oder beliebig zu bestimmen vermag (wie unsre Straf- und andern Institute zeigen).

und zwar in der Bewegung! Wie nun aber, wenn die Bewegung selbst nicht wirklich da wäre? Das wollen sich freilich Sonne, Mond und Erde mit ihrem Perihelium und Aphelium und Finsternissen und Jahreszeiten u. dgl. m. nicht gefallen lassen; auch will dies Newtons Apfel nicht zugeben, wenn er die Nasenspitze des Om, Om sagenden Priesters trifft. Wer aber will es beweisen? Möge dann zunächst wirklich bewiesen werden, daß es keine Bewegung giebt. Nur komme Keiner mit Zenos und Hegels Da und Jetzt, — ohne es zuvor aufzuzeigen, dieses Da und Jetzt; wo es dann vielleicht etwas ist, worin und wodurch wir die Bewegung selbst produciren könnten. Ist aber von vorhandener Untheilbarkeit, vom vorhandenen Unendlichkleinen die Rede, so wollen wir so wenig zugeben, daß darin eine Ruhe, wie eine Bewegung stattfinde; wir wollen selbst dreist behaupten, daß die unendlichkleine Ruhe keine Ruhe, und die unendlichkleine Bewegung keine Bewegung sei; auch wollen wir es uns zuletzt gar nicht einmal gefallen lassen, Raum und Zeit aus solchen unendlich kleinen Unräumlich- und Unzeitlichkeiten zusammenzusetzen. Und in allen diesem Thun und Sagen folgen wir wieder nur Sokrates Hebamme, Platons Lehrerin, — dem lieben, gesunden Menschenverstande.

Antithesis 5. Hegel sagt: „daß der Grund zureichend sei, wäre eigentlich sehr überflüssig hinzuzusetzen, denn es verstehe sich von selbst". Man fragt: Weßhalb bist Du hier? Antw. Weil ich nicht zu Hause bleiben wollte. Fr. Warum gingst Du aber nicht nach einem andern Orte? Antw. Weil ich Dich zn sehen beabsichtigte. Fr. Nur um mich zu sehen bist Du also nicht zu Hause geblieben? Antw. Keinesweges. Ich wollte nicht zu Hause bleiben, deßhalb ging ich überhaupt aus; ich wollte Dich sehen, deßhalb kam ich gerade hierher. — Hier ist nun

noch nichts vom Mechanismus des Könnens und der Bedingtheit vorzufinden, vielmehr alles reine, absolute, Fichtesche Causalität des Wollens, — und dennoch ist weder die eine noch die andere Absicht der zureichende Grund des Hierseins, sondern beide Absichten, in der Verbindung, wie sie gerade den Umständen gemäß ist. — Der Hegelsche Grund freilich, dem das zu Grunde richten eine Bestimmtheit ist, die selbst keinen Grund hat, kann nichts von einer Zureichendheit wissen, die dem Verhältniß angemessen ist, nichts von einem Verhältniß, das nicht der Uebergang des Einen in das Andere, nichts von einem Maaße, daß nicht das Eine im Andern wäre, — kennt also überhaupt nichts Höheres, nach dem das Vergängliche hinstrebt, und das, selbst unvergänglich und unwandelbar, an unsichtbaren Fäden leitend über ihm steht; daher bleibt dort, bei aller fließenden Beweglichkeit, so gut wie in Leibnitz's erstarrter Welt des ewigen Schauens, alles beim Alten, — und wird selbst Mephistopheles dem höhern Geist der Wahrheit nicht dienbar. Doch laßt uns sehen, was dieser unzureichende, vernichtende Grund denn eigentlich zu leisten vermag.

Der Grund soll nämlich ferner „die Einheit der reinen und der bestimmenden Reflexion sein", welche, „wiewohl beide zu Grunde gegangen", dennoch, „als Unterschiedene, die Form gegen das Wesen machen, welches ihr wieder zu Grunde liegt," während, dessen ungeachtet, „die Form das vollendete Ganze der Reflexion ausmacht, so daß die Unterschiede der Form und des Wesens nur Momente der einfachen Formbeziehung selbst sind". Das Andere der Form ist nun die Materie, welche gleichwohl „die einfache, unterschiedslose Identität, das Wesen ist". So wird nun „die Materie das Passive, die Form das Thätige; beide bestimmen sich zwar, setzen sich gegenseitig voraus, gehen selbst in einander

über; dessen ungeachtet ist die Materie doch als das Andere und Bezogene das Gleichgültige und somit Passive; welche sich formiren läßt, und nun als gesetzte Einheit gegen ihre aufgehobenen Momente, Form und Materie, gleichgültig, der Inhalt ist. Hierdurch erhält nun wieder der Grund selbst einen Inhalt und wird zu einem Begründeten, welches erstens, insofern nur ein Inhalt in der ganzen Form ist, formeller Grund, aber zweitens, ebensowohl das Begründete und der Grund jeder ihren eignen Inhalt haben, die in soweit", freilich sieht man nicht wie, — wo überhaupt nichts zu sehen, „beide der Form angehören und ihre bestimmte Unterschiedenheit ausmachen, verschiedene Inhalte sind, wodurch die Grundbeziehung", was wieder nicht zu sehen, „aufhört, eine formale zu sein, der Grund realisirt ist".

Wir sind nun bereits darauf vorbereitet, und erwarten es nicht anders, den ersten Theil des Satzes durch den zweiten aufgehoben zu sehen; aber nicht nur das Gesagte, sondern auch die Erwartung, die es erregt, wird aufgehoben, — nicht aufbewahrt. So lange nämlich nur von der Reflexion die Rede ist, sollte man glauben, es handele sich nur um den logischen Grund, nicht um den physischen oder metaphysischen, welcher eigentlich einen andern Namen hat, und gewöhnlich Ursach genannt wird; dann aber, wenn sich bildsame Materien, thätige Formen und Realitäten in die Betrachtung mischen, ist klar, daß es sich nicht mehr um bloße Denkbestimmungen, sondern um wirkliches Geschehen handele. Dies folgt ferner daraus, — weil es gar keinen logischen Grund giebt, da das unmittelbare Urtheil unbegründet ist, das vermittelte aber nur auf Subsumtion, also auf Identität beruht; endlich daraus, daß das System hier noch gar nicht zum Begriffe im logischen Sinne, mithin auch nicht in der Logik selbst angelangt ist.

Dennoch handelt es sich in der That, hier wie früher, nur um Denkbestimmungen, oder eigentlicher gesagt, um das Verhältniß der Subjectivität zur Objectivität, welches freilich durch uns wieder nur subjectiv aufgefaßt werden kann. Wir haben also nachzuweisen, daß mindestens Hegels Auffassung nicht die richtigste und höchste sei, — und dies ergiebt sich denn wieder ganz einfach daraus, daß er den Gegensatz zwingt sich aufzulösen, statt die Auflösung durch erworbene Einsichten, wenn dergleichen überhaupt zu haben sind, zu vermitteln. Zuerst nämlich wird der Grund als Einheit der reinen und bestimmenden Reflexion gesetzt; was ist nun eine reine, was eine bestimmende Reflexion? Die Reflexion ist immer eine Reflexion über etwas, also nie rein, — und selbst die Reflexion über das Nichts ist in diesem Sinne (und auch nach Hegel) eine Reflexion über etwas. Reflectiren wollen, ohne zu reflectiren, würde also sein, was denken wollen, ohne zu denken, oder anfangen wollen, ohne anzufangen, ist, — beides durch Hegel verboten. Bestimmend kann aber die Reflexion schon darum nicht sein, weil uns beim Reflectiren die Gegenstände bestimmen, wir uns also insofern leidend verhalten müssen. Auch kann jener Gegenstand insofern nicht als der Grund des Reflectirens (des reflectirenden Ichs nämlich) betrachtet werden, wiewohl er dabei die Grundlage bildet; auch kann diese blos äußere Rücksicht darum nicht von Hegel gemeint oder bezogen sein, weil keine seiner beiden vorangeschickten entgegengesetzten Erklärungen: „die Reflexion ist absolutes Ansichsein —; sie ist der Schein", darauf passen würden.

Wohl ist es ferner wahr, „daß die Form das vollendete Ganze der Reflexion ausmache", nicht aber, „daß das Andere dieser Form die Materie sei"; denn wofern wir auch im ersten Nachsatze: „so daß die Unterschiede

der Form und des Wesens nur Momente der einfachen Formbeziehung selbst sind", für Wesen erst Reflexion, und dann wieder Form substituiren, so folgt doch nur, daß die Form durch Form zu Stande komme, keinesweges aber durch den Inhalt oder umgekehrt, und ebenso wenig oder noch weniger, daß das Reflectirende, Active oder Ich, auch nur eine Form sei.

Dies müßte aber gleichwohl folgen, wofern Hegel vom Denken und nicht von den Dingen redete; redet er aber wirklich von den Dingen, etwa dem reflectirenden und reflectirten Lichte, so ist es wieder mindestens auffallend, daß der Grund, nachdem er es aus sich selbst bereits zur Realität gebracht, sich dennoch, um vollständig zu werden", d. i. was andere Leute etwa zureichend nennen würden, „auf etwas Aeußeres beziehen müsse, und zwar auf ein Unmittelbares, wodurch er selbst vermittelt werde, und dieses vermittelnde Unmittelbare, sei — das wahrhaft Unbedingte, die Sache an sich selbst." — So wären wir denn doch endlich einmal wieder bei der Existenz angelangt, von der wir ausgingen; denn, wie Hegel glaubt: „wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz". Wir unsererseits könnten nun billig auch glauben, daß es aus wäre mit dem System, und daß wir fortan, aus der Gegenwart frisch zulangend, nur zu verzweifeln hätten an der Wirklichkeit des Daseins. So leicht wird es uns aber keinesweges gemacht; es scheint vielmehr, als wenn im System alle Bedingungen einer wünschenwerthen Sache niemals zu Stande oder zusammen kämen; denn es ist gar schlimm, daß es hier außer dem bereits völlig Unbedingten, noch ein wahrhaft Unmittelbares, und außer der bereits ganz wirklichen Sache, immer wieder eine Sache an sich selbst giebt; aber das Schlimmste von allen ist, daß dies lauter

„Gespenster“, alles nur „erscheinende Wesen“ sind! — Wir wollen aber deßhalb den Muth nicht sinken lassen, sondern uns bei Zeiten nach einer Bannformel umsehen, mächtig genug, um damit selbst den Hegelschen Zauber des Verschwindens zu exorcisiren. Und was könnten wir hierzu zweckmäßiger erwählen, als jenen unscheinbaren Talisman, jenen sich um alle Finger schmiegenden Ring, wodurch ebenso leicht und bald das Atom zum Weltkörper erhoben, als der Weltkörper in Atome zerschleudert wird, — den Zweck? Um so mehr, als auch nach Hegel „die Beziehung des Ganzen als wesentliche Einheit“ im Zwecke liegt. Nur um eine Kleinigkeit sind wir verschieden, nämlich darin, daß bei Hegel dieser Zweck auch nur ein Begriff ist; doch darüber an seinem Orte mehr. Hier kann es genügen zu fragen, was wohl der Zweck des Aeußern für einen Grund, der bereits alles, Form und Inhalt, Thun und Leiden, in sich enthält und durch sich selbst bezieht, sein und bedeuten könne?

Die Antwort, welche Hegel hierauf giebt oder zu geben scheint, ist lang und formell; aber gerade der Form wegen müssen wir sie vernehmen, wobei wir uns nur erlauben, sobald er wieder etwas von dem nun so mühsam erworbenen Dasein verschwinden läßt, — nicht nach dem Grunde zu fragen, um den wir streiten, sondern nach dem Zweck, um den wir nicht streiten, auch nicht wohl streiten können, da mindestens kein Besonnener wissentlich „gegen den Stachel lecken“ und sich selbst schaden wird. Hegel sagt also:

„Um der Identität des Grundes und des Begründeten willen, sowohl dem Inhalte als der Form nach, ist der Grund zureichend (das Zureichende auf das Verhältniß beschränkt); es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, so wie nichts im Be-

gründeten, was nicht im Grunde ist. Wenn nach einem Grunde gefragt wird, will man dieselbe Bestimmung, die der Inhalt ist, doppelt sehen, das eine Mal in der Form des Gesetzten, das andere Mal in der des in sich reflectirten Daseins, der Wesentlichkeit." — Es hat mithin doch einen Zweck, daß der Grund zureichend ist; wiewohl dieser Zweck nur in der Parenthesis erscheint, und nur auf das Verhältniß bezogen wird. Wie aber, wenn dies Verhältniß sich in ein Verhängniß auflöste, und dem Begründer gar nichts daran gelegen wäre, den Inhalt doppelt, sondern nur seine eigene Wesenheit begründet zu sehen? — Wie, wenn das Doppelt-Sehen überhaupt ein Falsch-Sehen, und dem Zweck des Sehens geradezu entgegengesetzt wäre? — Wir gestehen es, dies sind intricate Fragen; niemand, der es helfen kann, mögte aber gern doppelsichtig sein. Das System möge uns daher gestatten, nachdem es sich selbst von diesem Vorwurf befreit hat, auch unsere Freunde, die Physiker, dagegen in Schutz zu nehmen. — Hegel behauptet nämlich ferner:

„Wenn die Reflexion über bestimmte Gründe sich an diejenige Form des Grundes hält, welche sich hier ergeben hat", die grundlose also, „so bleibt die Angabe eines Grundes ein bloßer Formalismus und leere Tautologie", wie wir dies in diesem System durchgängig nachgewiesen haben, „welche denselben Inhalt in der Form der Reflexion in sich, der Wesentlichkeit, ausdrückt, der schon in der Form des unmittelbaren, als gesetzt betrachteten Daseins", über dem uns erst Hören und Sehn verging, und von dem dann, nach und nach, im dialektischen Mörser alles ins Grund- und Bodensole zerstampft und verpufft wurde, — um daraus, dem reinen Nichts, o Wunder! eine neue Welt, Hegels manifestirte Schöpfung, ersteigen zu sehn, „vorhanden ist. Ein solches

Angeben von Gründen ist deßwegen von derselben Leerheit begleitet, als das Reden nach dem Satze der Identität", ohne welchen, wie wir zeigten, ein X für ein U zu machen, die Elementar-Aufgabe der Schüler des Systems ist. „Die Wissenschaften, vornämlich die physikalischen, sind mit den Tautologieen dieser Art angefüllt, welche gleichsam ein Vorrecht der Wissenschaften ausmachen." — Ein nobles Vorrecht! Gewiß ein aristokratisches? „Es wird z. B. als der Grund, daß die Planeten sich um die Sonne bewegen", also des Grundes aller Widersprüche nach dem Systeme, „die anziehende Kraft der Erde und der Sonne gegen einander angegeben", und dies als der Grund der Bewegung der Planeten! Unstreitig waren Hegels astronomische Autoritäten allzupopulär. „Es ist damit dem Inhalt nach nichts anders ausgesprochen, als was das Phänomen, nämlich die Beziehung dieser Körper auf einander in ihrer Bewegung, enthält;" — und kann selbst eine solche bloße Beziehung, wofern sie richtig ist, grundlos genannt werden? Gewiß nicht von dem, der die Geschichte derselben, oder auch nur die Schriften eines Kepler kennt und versteht, — „nur in der Form von in sich reflectirter Bewegung, von Kraft". Was eine solche in sich reflectirte Bewegung eigentlich sei, ist schwer auszumachen, wofern man nicht etwa dabei an in sich zurücklaufende, z. B. elliptische, Bahnen denkt. Gewiß ist es aber nicht das, was die Physiker unter Kraft verstehn. „Wenn demnach gefragt wird, was die anziehende Kraft für eine Kraft sei, so ist die Antwort, daß sie die Kraft ist, welche macht, daß sich die Erde um die Sonne bewegt", auch diese Antwort würde von Astronomen höchstens nur fragenden Kindern gegeben werden; „das heißt, sie hat durchaus denselben Inhalt, als das Dasein, dessen Grund sie sein soll; die Beziehung der Erde und der Sonne in

Rücksicht der Bewegung ist die identische Grundlage des Grundes und des Begründeten."

Wenn, um bei jenem Beispiele stehn zu bleiben, gesagt wird, die anziehende Kraft der Sonne und der Erde sei der Grund der jährlichen Bewegung der letztern, so wird freilich etwas, und bereits mehr als eine bloße Tautologie gesagt, — mehr als etwas blos Mögliches, z. B. daß die Elektrizität daran Schuld sei; — mehr als etwas Unwahres, z. B. daß die Erde mittelst einer Schnur an die Sonne befestigt sei, und so von ihr umhergeschleudert werde; mehr als etwas Thörigtes, z. B. daß sie, wie ein chinäsisches Teufelchen, im Aether Kobold schieße; aber lange noch nicht Alles. Zunächst fehlt noch ein anderer ganz verschiedener Grund als Supplement des erstern, nämlich die eigene, gleichförmig fortschreitende Bewegung der Erde, die ihr an jedem Punkte ihrer Bahn in einer bestimmten Richtung und Größe zukommen würde, sobald man die anziehende Kraft der Sonne als aufgehoben betrachtet, und die als ursprünglicher Stoß oder Impuls in Rechnung gebracht werden kann. Die bloße Vorstellung zweier anziehenden Körper würde freilich überhaupt nur eine Annäherung zur Folge haben, und wäre insofern mit dieser Annäherung tautologisch; aber diese Annäherung kann auf unzählig verschiedene Weise zu Stande kommen, je nachdem wir die Größe jener Kräfte und ihr Verhältniß zu dem Abstande der Körper, von denen sie ausgehn, und auf welche sie wirken, bestimmen. Die Vorstellung einer von einer Masse aus in der Entfernung mit in sich selbst ungeänderter Stärke nach allen Seiten gleichförmig wirkenden Kraft (welche, wie sich zeigt, bereits ziemlich zusammengesetzt ist), hat für jeden in hinlänglicher Entfernung von seinem Schwerpunkte in gerader Linie, aber schräg gegen die Richtung der Schwer-

punkte beider Körper mit gleichbleibender Geschwindigkeit fortbewegten oder fortgestoßenen zweiten Körper, unter Annahme eines völlig widerstandslosen Raumes (welches gleichfalls zusammengesetzte Complement wesentlich für den Erfolg ist) das nothwendige Resultat, daß jeder derselben in seiner Bahn um den Schwerpunkt des andern in gleichen Zeitabschnitten immer gleich große Flächenabschnitte beschreibt. (Ist dieses Resultat auch nur eine Tautologie, so kindisch leicht herbeizuführen?) Sollen endlich diese Bahnen Kegelschnitte werden, so müssen die hinneigenden Wirkungen jener unveränderlichen Kräfte in der Entfernung mit dem Quadrate derselben abnehmen. — Ist nun die Vorstellung der Gravitationskraft eine bloße tautologische Redensart? Und dennoch haben wir noch lange nicht Alles in ihr liegende zur Betrachtung gezogen; noch nicht das Verhalten der Theile der anziehenden Körper selbst, an ihrer Oberfläche und in ihrem Innern; noch nicht den störenden Einfluß eines dritten und vierten anziehenden Körpers, unter welchem jene Kegelschnitte gar nicht einmal wirklich zu Stande kommen, so daß es so gut wie unmöglich ist, sich von der Bahn, welche die Erde wirklich beschreibt, auch nur eine richtige Vorstellung zu machen, sondern wir uns hier, wie überall, während das Gesetz, der letzte und höchste Grund, einfach und unverändert bleibt, mit bloßen Annäherungsgrenzen begnügen müssen.

Was aber Hegel vielleicht gemeint hat, oder doch hätte meinen sollen, ist, daß die Wirkung nichts enthalten kann, was nicht irgendwie durch die Ursach begründet wird, — oder, daß aus Nichts nichts entstehen kann; und das ist es gerade, was alle andern verständigen Menschen auch meinen. Wie aber Etwas aus Etwas wird; wie die Ursach die Wirkung kann fahren lassen, wissen wir freilich nicht. — Wohl aber sehn wir

und begreifen, daß auf Erden keine völlig zureichende Ursach irgend einer Erscheinung kann aufgefunden werden, sondern, daß wir uns stets nach einer andern *ἀρχη* und neuem *ὑποκειμενον*, und zuletzt gar nach dem *τελος* und eigentlichem *ἑν και πᾶν* umzusehn haben, das, was es auch immer sein mag, mindestens nicht untergegangen, nicht zugrundegerichtet, nicht das *μη ον* oder auch nur *συμβεβηκος* ist *).

Wir kommen also darauf zurück, es ist bei Hegel kein Zweck für die Zureichendheit des Grundes zu finden. Wie nun, soll er deßhalb unzureichend sein? — Sind Hegels Gründe unzureichend, so ist es auch das System, das auf ihnen beruht. Wer will gegen diesen Stachel lecken? Sollen wir uns etwa mit dem „Tel est notre plaisir", der Cabinets-Ordre begnügen, daß

---

*) Sokrates bezeichnete „den einen Gott, als den reinen und höchsten Zweck, ohne welchen zuvor festgestellt zu haben, es ganz lächerlich sei, nur noch nach einem Zusammenhange unter den Erscheinungen, oder nach Gründen im Denken zu fragen."

Hegel erklärt dagegen: „Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewußtseins ist." — Was giebt es denn noch außerdem? Also ist der Anfang das Ende. Nehmen wir hinzu, daß das empirische, sinnliche Bewußtsein das eigentliche unmittelbare Wissen sein soll, — so kommt das Denken auch nicht einmal zum Anfang.

Wie trefflich sagt dagegen Herakleitos: „Wer etwas (Wirkliches) weiß, weiß nothwendig auch Alles", — damit andeutend, daß niemand etwas Wirkliches ganz und durchaus wissen könne: „So Vieler Reden ich auch gehört, ist doch Keiner dahin gekommen, daß er einsieht, wie das Wahre von allem Irrthum abgesondert sei." — Und dann mögten wir und alle wahrhaften Freunde der Wahrheit auch diesen Spruch noch beherzigen: „Das Scheinbare vermeidet der Treffliche im Erkennen, und Strafe wird ergreifen, welche Falsches erfinden und bezeugen!"

das zu Begründende der Grund selbst sei, d. i. daß es gar keiner Gründe bedürfe? Dies sei fern von uns! Denn auch nach Hegel ist die bloße Willkühr ganz thierisch, weiß nicht, was sie soll und muß. Bedarf es keiner Gründe, so ist auch das Erkennen und Denken grundlos, und die größte aller möglichen Thorheiten würde sein, ein System von beiden, oder überhaupt ein System zu errichten. Die Unzweckmäßigkeit beginnt immer da, wo die Zureichendheit der Gründe aufhört, und im Grundlosen oder nirgends besteht — der Usinn!

Anmerkung. Ein großer Mißgriff in Hegels Bestimmung der Materie, die Wiederholung desselben Mißgriffs, woran der Spinozasche Pantheismus scheitert, ist, sie „als das Gleichgültige und somit Passive" zu setzen, „welche sich gleichgültig formiren läßt". Diese Bestimmung ist zugleich in seinem System widersprechend, da Materie und Form, das Leidende und Thätige, sich ihm „gegenseitig bestimmen und voraussetzen" und selbst „ineinander übergehn". — Eine solche völlig gehorsame, beliebig exercirbare Materie nämlich, würde die Schuld aller, wenn gleich vorübergehenden Fehler der Bildung, aller Mißformung und Vereitelung, und somit des Bösen selbst, auf den Bildner, wer es auch immer sei, zurückwerfen, mithin ebensosehr seine Weisheit, wie seinen guten Willen verdächtig machen; zugleich aber, wegen des Ineinanderübergehns und der allgemeinen gleich-gültigen Natur der entgegengesetzten Momente des Systems, von denen immer das zweite ebensowohl das erste muß sein können (weil sonst der Unterschied zuvor zu begründen, mithin das Moment nicht mehr Moment, — besonders aber die Lehre vom Grunde sich gänzlich ändern, in die Zureichendheit ein und zurückgehn müßte) —, fällt jene wesentliche Beschränktheit, die Quelle des Bösen, dennoch wieder in die Materie zurück. Warum sie also nicht

gleich anfänglich, mit Platon, dahinein verlegen, — die Materie als der Bildung, der Aufnahme der ewigen Ideen, widerstrebend erklären, und so einen Kampf, den wir täglich vor Augen haben und täglich in uns erneuern, als Princip der Naturthätigkeit erklären? — Warum? Weil es dann sogleich ein Ende mit dem Systeme haben würde, das sich vermessen hat, die Beschränktheit des gesunden Verstandes, wodurch er allein gesund ist, wodurch er allein, auch nach Hegel, verständig wird, aufzuheben, zu Grunde zu richten, und dann autokratisch seine selbstgeschaffene Welt zu leiten. — Der Ursprung des Bösen ist ein Mysterium zwar, aber nicht das höchste, sondern nur das uns, als selbst in der Materie befangen, am Nächsten liegende; der Ursprung des Guten ist es, nach welchem alle Erkenntniß hinstrebt, und dem auch das Böse dienstbar werden muß. So erscheint denn auch bei Platon und Aristoteles, dort aus einem höhern, hier aus einem niedern Gesichtspunkte, der Zweck als das eigentliche Kriterion und Lebensprincip der Natur.

Es ist hier zwar nicht der Ort, ferner in den Begriff des Zwecks und des Mittels einzugehn, und überhaupt nicht der Ort, Begriffe oder Vorstellungen weit über die Grenzen des vorliegenden Systems hinaus zu verfolgen; aber als Bemerkung möge auch noch die Erinnerung an die Platonische Auffassung des Bösen dastehn, wo es sich als widerstrebend zwar, aber zugleich an sich selbst als willenlos und seiner eigenen Natur unbewußt aufweist. Und in der That ist in der Theorie wie in der Praxis nichts widersprechender, verwirrender und schädlicher, als die Annahme, daß Böses wirklich gewollt werden könne. Es wird zwar gethan, das Böse, aber es macht sich selbst; der thierisch handelnde Mensch besitzt nur die Freiheit des Thieres, nur mehr noch verwildert und verwirrt durch das ihn um=

gebende Licht; er ist nur ein entartetes Thier, entartet durch den Nichtgebrauch der Freiheit seiner Art, — des äußern Willens, der ihm zugleich Schranke und Impuls sein müßte; und hier zeigt sich wieder die Einseitigkeit des Fichteschen Idealismus, der zwar die äußere Schranke, aber nicht zugleich das ebenso äußere Motiv anerkennt; ferner, die practische Einseitigkeit (oder Ungerechtigkeit), welche zwar Strafen verhängt, aber nicht das Gute vermittelt; und endlich die theoretische, welche zwar die Vernunft, aber nicht den Willen als Gemeingut betrachtet, da es sich doch gerade umgekehrt verhält, — mithin der Wille, selbst einer unvernünftigen Menge, als das allein entscheidende Moment zur Bildung ihrer selbst betrachtet werden muß.

Zusätze. Hegel will, wie bereis bemerkt worden, die Beziehungen, „den wesentlichen Inhalt, als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten; und dann das Etwas, als die Beziehung des unterschiedenen Inhalts", als „zwei verschiedene Grundlagen" betrachtet wissen, „die in ihrer Vereinigung den realen Grund bilden." Dies ist um so weniger einzusehn, als das Etwas im System noch gar keinen Unterschied oder eine Verschiedenheit an sich trägt, sondern denselben oder dieselbe irgendwie, durch Beziehung zu einem Andern erhält. — Was damit aber eigentlich beabsichtigt wird, begreift sich um so leichter. Das Etwas, indem es in sein Anderes übergeht, hat damit eine gemeinschaftliche Grundlage; es zeigt sich darin nur ein Unterschied, der, wenn er gleich objectiv begründet sein muß, dennoch nur in subjectiver Form, als Größe etwa, auftritt. Dagegen ist das schlechthin verschiedene Andere des Einen, insofern aus ihm das Andere hervorgeht, nur als ein Zusammengesetztes aus dem Einen und dem Andern zu betrachten; es

ist nun das, was wir vorhin das Complement nannten: das Ding mit vielen Merkmalen, von denen zwar keines als Grund des andern, gleichwohl jedes als Grundlage des Ganzen gilt. „Die Strafe z. B.", sagt Hegel, „hat die mannigfaltigen Bestimmungen, daß sie Widervergeltung, ferner abschreckendes Beispiel, daß sie ein vom Gesetz zur Abschreckung angedrohtes, auch ein den Verbrecher zur Besinnung und Besserung bringendes ist. Jede dieser verschiedenen Bestimmungen ist als Grund der Strafe betrachtet worden, weil jede eine wesentliche Bestimmung ist, und dadurch die anderen als von ihr unterschieden gegen sie nur als Zufälliges bestimmt werden." (Herbarts „zufällige Ansichten", — wie sich denn alle diese sogenannten Systeme nur in einer zufälligen Ansicht unterscheiden) „diejenige aber, die als Grund angenommen wird, ist noch nicht die ganze Strafe selbst"; (Besserung z. B. und Unschädlichmachung sind an sich allerdings keine Strafe); „dieses Concrete enthält auch jene andern", (die Besserung die Rache also?!), „ohne daß sie in ihr ihren Grund hatten." — Wenn es sich so in der That wirklich verhielte, und dennoch die Strafe ein Begriff, oder ein Wesentliches, oder auch nur ein realer Grund wäre, so wäre ans Philosophiren fortan nicht mehr zu denken; denn es fände nun kein Werden, kein begründeter Uebergang des Einen in das Andere statt, sondern ein zufälliges Zusammenkommen des schlechthin Ansichbestehenden, das, weil es nun einmal gerade so zusammen ist, Welt, Menschen, Denken, Begriffe, — die Schöpfung des Empedokles bildet; aber an diesem Bilden, diesem Zusammen, diesem zufälligen Kommen, zersplittert der maschinelle Skepticismus in ein Heer grundloser Hypothesen, die in ihrer versuchten Verbindung viel transscendentaler sind, als alles, was eine uncritische Metaphysik je erdichtete.

Warum aber nahm Hegel ein Beispiel aus dem schwankenden Gebiete bloßer Meinungen; warum nicht eins aus seiner eignen unmittelbaren Grundlage, der irgendwie meß- und bestimmbaren Erscheinungswelt, z. B. etwa einen schweren, rothen, prismatischen, in Schwefel und Quecksilber zerlegbaren Körper? — Warum? Wahrscheinlich, weil es ihm dann wohl etwas schwer geworden sein würde, die Farbe aus der Schwere, die Gestalt aus der Farbe, den Schwefel aus der Gestalt, und das Quecksilber aus dem Schwefel hervorgehn zu lassen. Wer aber dies nicht leisten kann, mag nur immer seine Phänomenologie selbst noch ferner zu begründen suchen, bevor er es unternimmt, den wesentlichen Inhalt als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten aufzuzeigen.

Wie kann ferner eine Form mehr als einen Inhalt, wie ein Inhalt mehr als eine Form, wie ein Ding mehr als ein Wesen (oder auch nur Merkmal) besitzen? — Diese Fragen hätte vor allen Hegel doch erst lösen müssen, der von dem Einen zu dem Andern unmittelbar übergeht, dem alles Unmittelbare Eins und Dasselbe, jeder Unterschied ein gleichgültiger und nur scheinbarer ist! Wie konnte Hegel verkennen, daß das Ding mit vielen Merkmalen gar nicht in sein System paßt (auch nicht einmal als bloßer Schein, da ihm der Schein das Wesen ist, und das Wesen „erscheinen muß") — ein System, das den Grundsatz der Einheit für eine bloße Tautologie erklärt? Konnte denn ein Hegel übersehn, daß er mit Parmenides dieselbe unlösbare Schwierigkeit, die Erklärung des gleichzeitig Vielen (wenn auch nur im Scheine bestehenden) aus dem Einen, außerdem aber noch seine Realität dieses Vielen, die Wesenheit des Scheins, zu überwinden hatte? — Konnte er nicht begreifen, daß sich bei ihm, so gut wie

bei Fichte und Schelling in untergeordneter Weise, die dialektische Bewegung nicht nur als widersprechend, sondern auch ebensosehr als völlig unproductiv erklären muß, sobald ein Vieles, in sich irgendwie Verschiedenes, anerkannt, und, gleichviel durch welches Setzen, Gegensetzen, oder Aufheben, bezogen wird? Denn das, noch unbezogene, unbestimmt Viele, läßt keinen Raum für Anderes, gestattet keine Production, — da über die Unendlichkeit nicht mehr hinausgegangen werden kann, und jede Endlichkeit ihm eine Bestimmtheit wäre, die wieder, als bereits in ihm (dem nun bestimmt Vielen) selbst liegend, die Production vernichtet. — Zwei unabhängige Welten aber, eine subjective und eine objective, congruiren lassen, setzt Leibnitz's prästabilirte Harmonie voraus, von der, auch abgesehn davon, daß jene Harmonie außer dem Bilde der Reflexion sich selbst widersprechend und nichtsbedeutend ist, Hegels System nichts weiß, noch wissen kann, weil sonst das Wissen nicht unmittelbar, sondern mehr als im Mechanismus selbst vermittelt wäre.

Bei Hegel war ferner (in seiner Lehre vom Sein) die Bestimmung das, was ein Etwas als Etwas ist, seine Unmittelbarkeit; nun aber (in der Lehre vom Wesen) soll die Unmittelbarkeit selbst nur wieder eine bedingende Voraussetzung sein, eine von den Bedingungen, die „als einheitslose Manigfaltigkeit, vermischt mit Außerwesentlichem und andern Umständen, den Inhalt einer Sache ausmachen.“ Hiernach erscheint also die Einheit der Reflexion, welche Hegel für jene Unmittelbarkeit nimmt, selbst als das Außerwesentliche der Sache, welche nur „unter andern Umständen zu ihrem Inhalte kommt“. — Uebersehn ist hierbei aber offenbar erstens, daß, wofern nur von einer Sache die Rede ist, die Manigfaltigkeit darin auch insoweit aufgehoben

worden (sonst müßte von verschiedenen Sachen zugleich die Rede sein), nicht als aufgehoben oder aufgespart, sondern als gar nicht bemerkt oder gedacht, und zweitens, daß ebendeßwegen erst die Reflexion in das Einfache jener Unmittelbarkeit einen Unterschied oder eine Verschiedenheit, kurz eine Manigfaltigkeit bringt, worin sie also der Unmittelbarkeit geradezu entgegengesetzt ist. Es müßte demnach zwei Unmittelbarkeiten geben, — eine, welche ursprünglich ist, wodurch das Manigfaltige der Sache überhaupt in ihr besteht, und sie irgendwie als Etwas erscheint, — und eine andere, wodurch das Manifaltige der Reflexion unter sich bezogen und irgendwie auf eine Einheit zurückgeführt wird; und diese beiden Unmittelbarkeiten zeigen sich in der That in der sinnlichen Empfindung und in der Anschauung, so daß dorthinein die Eigenthümlichkeit und die Verschiedenheit, hierhinein die Bestimmtheit und der Unterschied fällt; beide aber durch einen dritten Act, das Erkennen und Begreifen, auf einander und zu einem vorstellbaren Ganzen bezogen werden.

Von einer solchen doppelten Unmittelbarkeit kann aber im vorliegenden Systeme schon darum nicht die Rede sein, weil darin der Anfang sowohl wie der Fortschritt als unmittelbar und ganz einfach gesetzt wurde, — das Bezogene aber nicht mehr als die Beziehung selbst ist, welche bereits in der Unmittelbarkeit des Anfangs lag; so daß mithin ein neues Unmittelbares, und wäre dies auch ein Entgegengesetztes und Widersprechendes, wieder einen neuen Anfang und Fortschritt erfordern, — folglich jedenfalls den Zusammenhang des Systems, der ihm wesentliche Voraussetzung und Bestimmung ist, unterbrechen würde.

Ferner bemerkt Hegel, „daß, da das Ding-an-sich die leere Abstraction von aller Bestimmtheit sei, man

von ihm allerdings nichts wissen könne.“ — Das Ding-an-sich soll aber keineswegs die leere Abstraction von aller Bestimmtheit, sondern ganz im Gegentheil das Ding mit allen seinen Bestimmtheiten sein, wie es an und für sich ist, nicht also nur, wie es unter subjectiven Einrichtungen und Verhältnissen etwa erscheint und gedacht wird. Es soll in ihm der nächste oder unmittelbarste Grund von allen Empfindungen liegen, die es in uns erregt, und ebenso, von der Art und Weise, wie es in unsere Anschauung und Erkenntniß fällt. — Gegenstände der Phantasie oder Traumgebilde könnte man, insofern sie gleichfalls außer der Abstraction liegen, irgendwie unmittelbares Bewußtsein erregen, und etwa im Organismus begründet sind, höchstens den Schein-an-sich nennen; das Ding-an-sich aber gehört der objectiven Wirklichkeit an, die aus ihm besteht, und immer, wie auch Hegel in der Phänomenologie anerkennt, unendlich mehr enthält, als wir davon erfassen, — nämlich seine ganze eigene Existenz. Daß wir gleichwohl etwas davon erfassen, kann nur dadurch geschehn, daß das Ding bis so weit aufhört an sich zu sein, indem es mit uns insofern irgend wie eine gemeinsame Daseinsform eingeht.

Hieraus ergiebt sich nun wieder als letztes Moment unserer Betrachtung des Wesens im System, womit es aufhört, wesentlich zu sein und sich selbst zu Grunde richtet, daß eben das, was Hegel dem transscendentalen Idealismus vorwirft, nämlich, „daß er an dem abstracten Dinge-an-sich als an einer letzten Bestimmung fest halte, und alle Bestimmtheit und Eigenschaften der Dinge, sowohl der Form als dem Inhalte nach, in eine äußerliche Reflexion, welche das Bewußtsein sei, verlege; so fiele es nach diesem Standpunkte in mich, daß ich die Baumblätter nicht als schwarz, sondern als

grün, die Sonne rund und nicht viereckig sähe, den Zuk-
ker süß und nicht bitter schmeckte; daß ich den ersten und
zweiten Schlag einer Uhr als succedirend, und nicht ne-
ben einander, noch den ersten als Ursach, auch nicht als
Wirkung des zweiten bestimme, u. s. f.; indem doch in
der That das Ding-an-sich wesentlich jene äußerliche
Reflexion an ihm selbst habe, und sich zu einem mit ei-
genen Bestimmungen, mit Eigenschaften begabten be-
stimme, wodurch sich die Abstraction des Dinges, reines
Ding-an-sich zu sein, als eine unwahre Bestimmung er-
weise," —: daß alles dieses mit größerem und dem
größtem Rechte von seinem eigenen Systeme gesagt wer-
den müsse; denn giebt es irgend ein nur abstractes Ding-
an-sich, irgend einen Fetisch oder Talisman, der das
Schwarze grün, die Sonne viereckt, das Nacheinander
zugleich, ja das Spätere zum Frühern macht und das
Oberste zu unten kehrt, so ist es jene Unmittelbarkeit, die
ohne Anlaß, Grund und Boden, ja ohne Wollen, Kön-
nen und Thun, beginnt und fortschreitet. Was kann
mehr an-sich sein, als das, was außer allem Verband
mit anderm steht, das kein anderes anerkennt, und sich
selbst zugleich als Zweck und Bedingung seiner selbst, —
als absolut setzt? Ist dann nicht ferner jene aufge-
hobene, einheitslose Manigfaltigkeit, „vermischt mit
Außerwesentlichem und andern Umständen", ein zweites
Ding-an-sich, das sich nur gerade umgekehrt zur Unmit-
telbarkeit des Anfangs verhält, wie im transscendentalen
Idealismus die Unmittelbarkeit des Ichs zur aufgeho-
benen und einheitslosen Manigfaltigkeit des Erschei-
nenden? — Denn wofern Hegel jener Aufhebung und
Erinnerung, die dem Unmittelbaren widersprechend, also
entgegengesetzt ist, hätte entbehren können, so wäre es
gewiß geschehen, — weil dann das System in der That
eine Schöpfung aus nichts, wirklich und wesentlich ab-

solut geworden, — dann freilich aber auch, wie sich nun zeigen wird, völlig stumm, sprach- und bewegungslos, wie der Dalai-Lama während seiner Verwandlung, im Nichts, im reinen Gar-nichts, hätte verharren müssen.

Antithesis 6. Hegel erklärt den Begriff zunächst als „die Einheit des Seins und des Wesens". Was ihm diese Formel eigentlich bedeute, wird sich später unten ergeben; hier ist es genügend zu bemerken, daß es nach dem System „im Himmel und auf Erden" weiter nichts als — den Widerspruch giebt, nämlich den von Sein und Wesen, — wo es freilich bei dem einfachen Sein, oder dem was ist, sein Bewenden haben könnte. Und dann müssen wir auch noch das in Erinnerung bringen, daß ihm der Satz der Identität (und was ist dieser anders, als die gesetzte oder vorausgesetzte Einheit, Ganzheit, oder auch wohl Einerleiheit, — welches freilich für die Außerhalbstehenden nicht dasselbe ist), nur — ein tautologisches Reden ist. Sodann heißt es bestimmter: „der Begriff ist daher zuerst so die absolute Identität mit sich, daß sie dies nur ist als die Negation der Negation, oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst. Diese reine Beziehung des Begriffs auf sich, welche dadurch diese Beziehung ist, als durch die Negativität sich setzend, ist die Allgemeinheit des Begriffs."

Wir wollen den Gegensatz, der auch wieder in diesem Satze versteckt liegt, daß nämlich das Einzelne oder Concrete im Begriffe auch das Allgemeine oder Abstracte sei, — welches freilich widersprechend und daher unwahr ist (wofern wir dies wirklich auf einen Begriff in einem Begriff beziehen, außerdem aber, für verschiedene Bestimmungen desselben sich vermitteln läßt, — durch den allgemeinen Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, eben so unbestimmt bezeichnet), übergehn, da er

sich hier nur von geringer Bedeutung zeigt, und wir auf ihn im Verfolg doch zurückzukommen haben; während wir seine eigene, oder des Begriffs, überall im System hervorleuchtende, und in der Einleitung zu diesem Theile (gleichsam dem Haupte des Systems, mit dessen untern Extremitäten wir begannen) auch klar ausgesprochene Bestimmung: absolute Grundlage, d. i. die Sache selbst zu sein, als wesentliches Moment besonders hervorheben.

Es war nämlich in der Lehre vom Sein auch das Unendliche die Identität mit sich, gleichfalls als Negation der Negation; also besteht im System kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Allgemeinen, dem Unendlichen und dem Begriff; auch beruft sich Hegel ferner auf die Genesis des Begriffs aus dem Sein, an welchem alle Bestimmtheit aufgehoben; gleichwohl haben wir unter dem reinen Begriff „die Bestimmtheit der Allgemeinheit zu verstehen, welche Identität oder in sich reflectirte Einheit der Unmittelbarkeit (Sein) und der Abstraction (Wesen) ist". Nehmen wir hierzu, daß in der Lehre vom Wesen „das Allgemeine die Totalität des Ganzen (d. h. des Dings), als wirkliche Identität des Innen und des Außen", und zwar so war, „daß jedes (von beiden) diese Totalität des Ganzen selbst ist": so ist die Absicht, den Begriff zur Sache machen zu wollen, gar nicht mehr zu verkennen *). Ob aber diese Ab-

*) Auf dieser Aufgabe beruhte im Wesentlichen die Sophistik der Alten, so wie auf der Umkehrung derselben die Philosophie der Eleaten. Zu der Wiedererweckung von beiden gab in neuerer Zeit Kant durch seine transscendentale Dialektik die erste Veranlassung, — eine Richtung, die dann (um nicht Fichte hier zu nennen, dessen wahrheitsliebende Subjectivität allerdings dem Parmenides näher stand) von Bardili kühn, jedoch des Gebietes unkundig, verfolgt, darauf aber durch Hegel mit ungewöhnlicher Umsicht und Kunst in das vorliegende System verwandelt wurde. Von den philosophischen

sicht im System auch nur dialektisch zu erreichen war, muß nun untersucht werden; und wie? Natürlich zunächst durch Hegel selbst, welcher sagt:

„Die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte"; dann sieht er die Auflösung jener Antinomien oder Begriffe so an: „daß zwei Bestimmungen, indem sie entgegengesetzt und einem und demselben Begriffe nothwendig sind, nicht in ihrer Einseitigkeit, jede für sich, gelten können, sondern daß sie ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobensein, in der Einheit ihres Begriffes haben."

Auffallen muß es nun hierbei, nicht sowohl, daß der Begriff die Einheit entgegengesetzter Momente, oder, was im System auch so ausgedrückt werden kann, widersprechend sei; denn da sich ihm das Ding eben so darstellte, — so sehn wir hierin nur um so klarer die beabsichtigte Identität von beiden; auffallen aber muß es, daß dieser Widerspruch, wiewohl Hegel dabei die fertigen Kantschen Antinomien vor Augen hatte, noch einer Auflösung bedarf, — daß jene entgegengesetzten nothwendigen Bestimmungen, welche in ihrer Einseitigkeit nicht für sich gelten, „bevor sie ihre Wahrheit in ihrem Aufgehobensein finden", bereits irgend wie in dem Begriffe sind, es also ein Moment geben müsse, wo derselbe Begriff unter denselben Bestimmungen unwahr sei.

Dichtern oder sogenannten Naturphilosophen lohnt es sich aber kaum der Mühe, ausführlich zu reden, weil ihre Dialektik wohl für den Augenblick hinzureißen, aber keine anhaltende Störung im Gebiete der Wahrheit, kein Feststehn der Meinung, keine chinäsische Zustände zu begründen vermag.

Es würde nicht zulässig sein, darauf zu verweisen, daß jene Bestimmungen des Begriffs, bevor sie aufgehoben wurden, in einander übergingen, dem Momente der Unwahrheit angehörten; denn dann hätte ja der Begriff da sein müssen, bevor er war, und wäre außerdem, gesetzt, daß ihm auch nur, wie im System, zwei Bestimmtheiten zukommen könnten, keine Einheit im Sinne des Systems, auch nicht die von Sein und Wesen. — Das Moment der Unwahrheit des Begriffs, auf dessen Widerlegung die Antinomie gerichtet ist, setzt mithin das Dasein des Begriffs selbst voraus, also auch, nach dem System, das Aufgehobensein seiner Momente: und es muß folglich einen Unterschied zwischen seiner Wahrheit und Unwahrheit geben, von dem das System nichts weiß, — der es also mindestens zweifelhaft läßt, ob wir in ihm die eine oder die andere Gestalt vorgelegt erhalten. Dies zwingt und berechtigt uns, hier über die vorgeschriebenen Grenzen des Systems hinausgehend, ein unzweideutigeres Criterion der Wahrheit, wofern es dergleichen geben sollte, aufzusuchen.

In der Antinomie concentriren sich allerdings alle Schwierigkeiten des formalen Denkens, denn durch sie soll sich der Gedanke auf einen Gegenstand beziehen und Wahrheit bekommen. Hier giebt sich nun (des Gegenstands wegen, der mindestens in dieser Untersuchung dem bloßen Denken als ein Aeußeres gegenüber steht) gleich die Frage: ist der Gedanke, als Begriff, ein Educt oder ein Product, d. h. entspringt er geradezu mindestens aus Etwas, das nicht Denken, nicht Begriff ist, oder ist er irgend wie immer wieder aus anderm Denken, aus andern Begriffen zusammengesetzt?

Von der Beantwortung dieser Frage muß es zuletzt abhängen, ob das gesuchte Criterion zu finden sei oder nicht; denn wäre jeder Begriff wieder nur ein Product

aus andern Begriffen, so wäre mindestens begriffsmäßig nicht auszumachen, weder, wo die ersten Begriffe selbst hergekommen, noch, was ihre eigentliche Beziehung zu einem Andern, nicht blos Begriffsmäßigen, sei; entspringen aber die Begriffe, oder doch einige derselben, aus einem Etwas, das nicht Denken, nicht Begriff ist, so kann auch dieser Ursprung wieder nicht begriffsmäßig vermittelt werden, und es bleibt mindestens zweifelhaft und verborgen, wie weit sich jener undenkbare Einfluß auch auf die Begriffe erstrecke, die irgendwie zusammengesetzt oder zerlegt werden zu können scheinen, — besonders im vorliegenden System, wo alle Begriffe unmittelbar, durch bloßen Widerspruch, aus einander hervorgehn. — Das letzte, was nun noch etwa übrig bleibt, um die Vernunft, oder „die concret gewordene Totalität des Begriffs", den „Geist" des Systems, vor völligem Untergange zu retten, wäre mithin die Annahme, daß das Denken selbst (denn ein Anderes als Denken, z. B. das Gefühl, „das dumpfe Weben des Geistes in sich selbst, worin er sich stoffartig ist", darf nicht hierher, wo es sich allein ums Denken handelt, verlegt werden) nicht immer und völlig begriffsmäßig sei, sondern vielleicht noch ein anderes Element besitze, von dem das System nichts weiß, — weßhalb ihm gerade das Criterion der Wahrheit verborgen bleiben mußte.

Nach diesem erweiterten Gesichtspunkte haben wir nun wieder das System aufzufassen, um nachzusehn, wo sich in ihm der Sprung über die eigentliche Bedingtheit des Denkens, jener saltus mortiferus befindet, über den auch in der Logik des Systems so Manchem Hören und Sehn vergangen ist, — so sehr und völlig, daß er an ihren Mechanismus gebannt und davon gefesselt, nie wieder auf eignen Füßen zu stehn vermogte. — So wollen wir denn hineingreifen in diesen Mechanismus be-

hauptender Widerrede, die treibende Feder zum Stillstand bringen, und das „herumspielende Beispiel" zur ernsten Rede anhalten.

Was Hegel die Bestimmungen oder entgegengesetzten Momente eines Begriffs, z. B. bei der Quantität, die Discretion und Continuität nennt, so sind diese, mögen sie auch irgend wie in einander übergehn, ohne Zweifel mindestens wieder Begriffe, — denn sie werden deducirt, oder vielmehr componirt, waren also auf gleiche Weise antinomisch zusammengesetzt. Nehmen wir mithin wieder ihre Momente, so erhalten wir vier, oder doch drei, an sich unterschiedene. Möge nun auch, was mindestens zu untersuchen und zu beweisen übrig bliebe, dieses Festhalten, Unterscheiden und Zählen der einzelnen Momente etwas Aeußerliches sein (wofür es ganz recht, nur nicht in diesem Wortverstande, im System ausgegeben wird), so verlangt es doch gerade die im System geforderte oder vorausgesetzte dialektische Natur der Vernunft, auch jene entgegengesetzten Momente festzuhalten, — weil ihm das Moment selbst ebensowohl ein Aufbewahren als Aufheben sein soll, — sein muß, weil sonst auch das Gedächtniß des Fortschritts verloren ginge, folglich jene Denkbewegung niemals zu Stande käme; womit sie selbst widersprechend zu sein aufhört.

So haben wir denn, statt des gegebenen oder vorliegenden oder in Frage stehenden oder zu bildenden Begriffs, vier neue, wovon mindestens die beiden nächsten oder mittlern (da, auch nach Hegel, die quaternio terminorum nur Analogien giebt) identisch sein müssen, und zwar an sich selbst, und nicht insofern sie in einander übergehn, nicht als bloße Tautologie, — weil sie jetzt wirklich außereinander gehalten werden. Ebendieselbe Zerlegung an jedem der äußern Glieder, jedesmal, sobald

sie auftreten, wiederholt, giebt eine völlig unbestimmte oder unendliche Reihe von irgend wie identischen Mittelgliedern, folglich — einen Inductionsschluß.

Wenden wir dies auf das ausgehobene Beispiel an (es ist offenbar das einfachste und dem Systeme günstigste, das sich zu diesem Zwecke darbietet), so würden wir also nach dem System durch Induction behaupten, daß das Quantum aus lauter Discretion und Continuität bestände, woran nichts mehr Quantum sein darf, — aus reinem Getrennt- und reinem Zusammensein; überall, wo wir beides irgend wie (mehr oder weniger) vereint fänden, müßten wir sagen, es sei Quantum; und weil wir dies stets sagten, niemals aber, wo etwa nur das Eine oder das Andere vorkäme, so hätten wir sie als seine Momente zu betrachten, — an denen selbst freilich noch kein Aufgehn, kein Zugrundegehn, kein Uebergehn in einander sichtbar geworden.

Nun kommt es ferner auf die Betrachtung der äußern Glieder selbst an; sie sind einander entgegengesetzt — ? — Mindestens, dies müssen wir, der gesuchten Dialektik willen, zugestehn, sind sie nicht unmittelbar identisch; auch ist jeder Theil, des andern wegen, dem Ganzen nicht identisch, aus dem er hervorging, oder in das er zurückgeht: also sind die äußersten, nach dem unendlichen Proceß, Progreß oder Regreß, oder auch Proceß des Unendlichen, stehenbleibenden Glieder möglichst weit von dem ausgegangenen Begriff (welches Wort auch beliebig im etymologischen oder lexikalischen Doppelsinn zu nehmen), und ebendeßhalb auch untereinander, verschieden; sie sind schlechthin verschieden, — und ihr ganzer Unterschied liegt dennoch, nach dem Systeme, zwischen ihnen, als unendlicher Proceß eines Unbekannt-Identischen.

D. h. in unserm Beispiele: Da wir nach dem Vorangehenden immer an dem, was sich vermehren oder vermindern läßt, bei jeder neuen Vermehrung oder Verminderung, so wenig oder viel es sein mag, Getheiltes und Ungetheiltes finden, jenes Getheilte in den wahren Endgliedern aber nicht mehr getheilt, noch dieses Ungetheilte ferner in ihnen ungetheilt sein darf, vielmehr alle wirklichen oder auch nur möglichen Theile (ein Unterschied, der hier, nach dem System, wie die Kantschen 100 Thaler, gleichgültig geworden) der Mitte angehören, — so läßt sich aus dem im System aufgestellten Begriff des Quantums durchaus nicht ermitteln, was diese Endglieder selbst sind, noch worin sie sich unterscheiden, noch auch wodurch das zwischen ihnen liegende Wirklich- oder nur Möglich-Viele, wirklich oder nur möglich getheilt oder ungetheilt ist.

Was mag nun wohl dieses unbekannte X sein, das sich so allgemein und für alle Begriffe ganz in der Eigenschaft des reinen Quantums darstellt? Etwas Subjectives gewiß, und auch etwas Formales, denn die Deduction oder Dialektik des Begriffs ging ja rein von dem denkenden Subjecte aus, und zwar als die Form seines Gedankens. — Die subjective Form hat also den Begriff zerspalten in Etwas, das in ihr liegt, und in ein Anderes, ganz außer ihr liegendes, jedoch sie begrenzendes.

D. h. in Beziehung zu unserm Beispiele: Es kann von einem Getheilten oder Ungetheilten gar nicht, als nur in Beziehung zu einem ganz verschiedenen Etwas geredet werden, dem dieses Getheilt- oder Ungetheiltsein eine äußere Bestimmung ist, d. h. eine solche, die es nur insofern an sich hat, als es dadurch bestimmt ist, oder auch nur bestimmt werden kann.

Bei Hegel waren diese Grenzen gleich Anfangs ge-

zogen, freilich in unendlicher Ferne, als reines Sein und reines Nichts. Diese Unendlichkeit war aber noch nicht erfüllt, ihren Grenzen gleichgültig (beide Worte wieder im lexikalischen Doppelsinn genommen), — und so gingen sie in einander über, zugleich aber wieder, wie der Herakleitische Strom der Begebnisse, auseinander heraus, — sie gingen durcheinander; und so ward, was werden sollte, durch beliebiges Bestimmen ihres Abstandes (was auch als Abstiniren genommen werden kann). So, als Grenze, die nichts Subjectives mehr enthält, sind oder scheinen die Momente freilich einander entgegengesetzt; — was bedeutet aber dieser Gegensatz? Hat er Deutung, so ist er ein Bedeutetes d. i. Objectives, und zwar die reine Form desselben, die Form des Da und des Dort, d. i. des Außereinander; denn um sie handelt es sich nur noch, nachdem jede innere Verschiedenheit der Grenzen von der Mitte (der Voraussetzung gemäß) aufgenommen und aufgelöst worden (das Aufheben des Systems). So nun geht die Form, das Dort und Hier und Außereinander des Begreifens, in die Formel, das Gesagte oder Ausgesprochene, ein, und alles an der Form ist dadurch subjectiv vernichtet worden; aber sie geht nicht darin auf; sie behält ihre Grenze außer sich als ein Aeußeres, das vor ihr steht, von dem aus erst der Begriff gesetzt wird, und aus dem es wieder, irgend wie, im Gegensatz, ersteht. — Dieses Außen- und dem Begreifen Vorstehende (das Unmittelbare des Systems), gehört mithin gar nicht zur Dialektik des Begriffs, — es wird in der Aussage nicht mit gehört, — ist das Aeußere in der Form, das, irgend wie, zur Dialektik des Begriffs hinzukommt, und von dem, ebendeßwegen, seine Synthesis als von einem Gegebenen, oder Eingegebenen, oder Eingenommenen, ausgeht.

D. h. in unserm Beispiele: Jenes Etwas, an dem

das Quantum seine Bestimmtheit hat, und durch das es ebensosehr selbst bestimmt wird, kann weder als nur getheilt, noch auch als nur ungetheilt bestimmt werden, oder bestimmt sein; auch läßt sich diesem Gegensatz (der in Gemäßheit gewisser Erscheinungen zuweilen Attraction und Repulsion genannt wird) durch keine neue Vertheilung von beiden Bestimmungen (wie dies im System geschieht) abhelfen, — weil diese immer wieder in den Proceß des Bestimmens zurückfallen würde; noch auch durch einen Vorschlag oder Befehl, sich einander aufzuheben (das Sollen des Systems): es muß vielmehr die Vereinigung, wo und wann sie zu Stande kommt, sich selbst, und für uns durch jenes Etwas oder X machen; — und wir haben uns demnach hier in der Logik ebenso leidend und anschauend, wie in der Phänomenologie des Systems zu verhalten, — haben es gar nicht in unserer Gewalt, Begriffe zu beziehen, noch, insofern es wirkliche Begriffe sind, einander neben- oder unterzuordnen, oder in einander aufgehn zu lassen; und sollte es ja den Anschein haben, als wenn dergleichen stattfände, so beruht dies ebendeßwegen sicher auf einem Irrthum oder auf einer Verfälschung.

Entgegengesetztes ist also die Form der Aeußerlichkeit, welches der Begriff nie in sich aufnimmt, — viel weniger also Widersprechendes; in den Begriff gesetzt (wozu freilich zwei verschiedene Momente gehören) zerfällt es, nicht in Dieses und Jenes, sondern in Nicht-Dieses und auch Nicht-Jenes, also in Nichts, welches gar nicht Etwas ist. Die Bewegung des Begriffs von dem Einen zum Andern kommt mithin nur in der Aeußerlichkeit zu Stande; und daß ein Begriff Verschiedenes in sich enthält, kann folglich nur in seiner Aeußerlichkeit, als Vorstellung, beruhen.

Durch die Vorstellung wird mithin die Frage fac-

tisch beantwortet, wie verschiedene Begriffe so auf einander bezogen, oder so mit einander verknüpft werden können, daß daraus neue Begriffe hervorgehn. Die ersten Begriffe, oder doch diejenigen, woraus sich alle in einem bestimmten Denken oder Bewußtsein enthaltenen Vorstellungen bilden, müssen also entweder selbst nicht gebildet, oder selbst Vorstellungen sein; beides widerspricht sich aber, — jenes im System, wo der Begriff widersprechende Beziehung ist, — dieses außerhalb desselben, weil die Vorstellung, was sie auch ferner sein mag, doch hier nur gerade jener Beziehung wegen (ohne welche z. B. das System selbst nicht mittheilbar wäre) gesetzt und vorausgesetzt wurde. Was nun thun? Wir müssen wohl zum Beispiel zurückkehren, das nun bereits zur Sache selbst herangewachsen.

In der Vorstellung des Außer-uns, oder dem Vorstellen-an-sich, als der allgemeinsten Form des Vorstellens, ist zwar ein Gegensatz, ein Getrenntes, aber unter der Vermittlung, dem Zusammen, des irgendwie Bestimmten, Gesetzten, oder Vorausgesetzten: das eine Ende der Induction des Gleichartigen oder Zusammengehörigen, welches man auch für den Anfang nehmen kann, wird durch das Stellende oder Setzende (Ich), das andere durch das Vorgestellte oder Vorausgesetzte (Nicht-Ich) eingenommen. Indem nun das bloß Viele des Dort und des Hier am Object durch die in ihm liegende Bestimmtheit bezogen und begrenzt wird, kann die Anschauung, oder der Reflex dieser Begrenztheit auf das Subject, unter entsprechenden äußern Bedingungen gleichfalls zu Stande kommen; und wenn sie zu Stande kommt, so ist die Beziehung wirklich; und daß sie zu Stande kommt, ist Folge einer gemeinsamen Daseinsform, — denn die Gemeinschaft besteht in der Gleichheit des Verhältnisses, was innerhalb der gezogenen oder bezogenen

Grenzen (über welche hinauszugehn widersprechend wäre) ist, wie und was es ist. Das Hervortreten und Bewußtwerden dieser Gemeinschaft, — dieses Hinübertragen oder Hinüberfahren eines geregelten äußern Etwas in oder auf das innere Etwas, ist die Erfahrung, und die Regel die Bahn, oder die Richtung, oder das Aus-, Ab- und Um-sehn, worauf sie sich hinüber und herüber bewegt.

Hier sind wir nun wieder bei der Substanz angelangt; nicht nur bei dem Substantiellen des Denkens, sondern ebensosehr bei dem, was der Erfahrung und selbst der Erscheinung zu Grunde liegt; und dies ist die größere Allgemeinheit, oder das Weiterspielen des Beispiels im System, daß es sich beliebig auf und ab, hin und her, bis in seine Grundlage zurückbewegt, — die es dann selbst ist; denn nach dem System geht der Begriff selbst aus der Substanz hervor, wie diese, nach der Vorstellung der Brahminen, mit dem Ganges (der allerdings die Todten und Lebendigen aufsammelt) aus Siwas Bart hervorsprudelt.

Der antinomische Streit des Begriffs der Substanz ist genau die Wiederholung des Vorangehenden. Möge daher die Darstellung in ihr Gegentheil umschlagen: Es werde behauptet, jede Substanz ist zusammengesetzt; und auch das Gegentheil, jede Substanz ist einfach. Hier fragt der gesunde Verstand, dem wir nun wieder auf die Beine geholfen: was heißt zusammengesetzt, was einfach? Etymologisch führt uns das erste Wort auf ein Nebeneinanderbestehn oder Aneinandersein von — Theilen, und das andere auf ein leeres, unerfülltes — Außen, also in beiden Fällen auf die Vorstellung des Raumes. Beides paßt mithin nicht auf die Substanz, — wofern sie als das Allem zu Grunde liegende, und nur Seiende bestimmt wurde. Suchen wir

einen andern Sinn, welches also der verkehrte Sinn sein muß. Möge das Zusammengesetzte auf das Innere, auf die Sache selbst, also wieder auf die Substanz gehn. Nun soll aber Substanz heißen das, woraus Etwas, oder auch Alles, wirklich besteht, an sich selbst besteht. Die Thesis heißt nun: Jedes besteht aus Anderm; die Antithesis: Jedes besteht nur aus sich. Ist Jedes Alles, so ist es auch das Andere; ist Jedes aber nur Eins, so ist es ebendeßwegen nicht das Andere. Die Antithesis hebt sich ebenfalls auf; denn verstehn wir unter Bestehn ein Verbleiben oder Sein, so ist Jedes Jedes, also auch das Andere. — Nach Hegels Vereinigung beider Momente kommen wir daher zum Herakleitischen Resultate: „Jedes ist Jedes und auch nicht Jedes" zurück, wogegen aber der gesunde Verstand seine Beschränktheit des Daher und Folglich hält: Denn, sagt er, wohl das Ausgedehntsein, aber nicht die bloße Ausdehnung, noch weniger das Ausdehnen-können, überhaupt kein Können, kein Verstehn, kommt der Substanz an sich zu. Ich, der Verstand, bin mithin irgendwo außerhalb der Substanz, und habe nur Beziehung zu ihr, durch ein irgendwie Verbunden-, irgendwie Gesetztsein, durch ihr Erscheinen in bestimmter Form, als Materie, und die Beziehung, die bloße Form des Bestimmens, ist nicht ihr, sondern mir, dem durch sie bestimmten, aber bestimmenden Verstande wesentlich; aber das Irgendwiebestimmtsein ist ihr gleichwohl wesentlich, insofern sie nur dadurch, wie es doch wirklich geschieht, in meiner Vorstellung unmittelbar, d. h. mir anschaubar wird; und von dem, was sie an sich selbst, was sie wirklich ist, fällt mithin nur so viel, und genau so viel in meine Erkenntniß, als ihr und mir in der Vorstellung beim Anschauen gemeinschaftlich sein mag. — Und dies ist es, oder

nichts, was Hegel die Einheit des Seins und des Wesens im Begriff nennt.

Aus diesen Gegensätzen ergibt sich nun wieder die erweiterte Ansicht, daß so wenig, wie alle Vorstellungen wahr sind (des falschen Aufhebens wegen), sich eben so wenig Alles, was irgend wie sein mag, vorstellen läßt (des Nichtzugrundegehns wegen), sondern nur das, was erfahren wird; und ferner nur das begriffen werden kann, was wirklich erfahrungsmäßig vorgestellt wird. Endlich folgt, daß wie das Innen und Außen uns stets einander zur Wirklichkeit ergänzend gegenüberstehn (während sich die Erkenntniß, als Induction, nach den Regeln der Natur an den Erscheinungen auf und ab bewegt), es ebenso wohl innere wie äußere Erfahrung geben, — keine von beiden aber, die, um richtig, wahr, zu sein, nicht völlig vermittelt, zureichend begründet werden müsse. Dieser Punkt fordert nun noch eine nähere Betrachtung; denn hinter ihm oder nirgends liegt der Grenzstein zum Gebiete der Wahrheit.

Das Verstehn und sein Substrat, der Verstand, beruht nämlich, wie sich gezeigt hat, eben so sehr auf dem Vorstehenden als dem Vorgestellten; er steht dem Begreifen eben dadurch selbst vor, daß eine Vorstellung, das Produkt beider, ihm gegeben ist, an der er sich hält; und der Begriff ist haltungslos ohne dies Gegenstehende. Wenn daher vom Verstande wie von einem Vermögen der Begriffe geredet wird, so ist dies allerdings, wie Hegel richtig bemerkt, nur einseitig geredet; er ist eben so sehr, und immer zunächst, was aber Hegel nicht bemerkt, ein Vermögen der Vorstellung; seine Vorstellungen sind aber nicht sein Eigenthum, sondern ein Entlehntes, das er nachbildet, und er steht nur dieser Bildung vor, indem er Rücksicht auf ein

Anderes nimmt, das er irgendwie gewahr wurde, und nun, im Gebilde, bewahrt. — So ist der Verständige rücksichtsvoll, aber auch zugleich vorsichtig; wiewohl dies eigentlich, um auch ein Paradoxon zu gebrauchen, seine Krankheit (Sucht) oder Schwäche ist, daß er sich immer nach Anderm und Anderm umzusehen hat, und dennoch nie befriedigt wird. Der Verstand gelangt also wohl zur Grenze der Wahrheit, aber er betritt sie nicht; sie bleibt vielmehr stets außer ihm, als seine Voraussetzung, — und je mehr er sucht, je mehr schwindet sie, bis sie ganz verschwunden ihn in der Leere des Begriffs als einen Wahrheitsmacher, d. i. Sophist, zurückläßt.

Wie nun über dem Begriff der Verstand steht, so muß auch, und zunächst aus denselben Gründen (eigentlich nicht denselben Gründen, sondern des Grundes selbst wegen, da das Verstehn ein Verstehn von Etwas und zu Etwas sein muß), über dem Verstand $=x$, ein y stehn, das ihn, nicht zu Grunde richtet, sondern, wofern er will, gründlich macht. Dieses richtige, gute, oder vernünftige Wollen ist der Punkt der Gemeinschaft zwischen beiden, — die Richtung, die der Verstand verfolgen muß, um aus seiner eignen Befangenheit heraus zu der Wahrheit hinzugelangen, die nicht war, sondern sein wird, nämlich eine erkannte, außer dieser Erkenntniß aber wirklich und die Wirklichkeit selbst ist.

Welche Wirklichkeit? Jene, die dem Verstande vorsteht, oder die, welche der Vernunft vorschwebt? Dann gäbe es zwei Wirklichkeiten, eine, die ist, und eine, die war und sein wird; eine von ihnen kann nur die wahrhaftige sein; im Schweben aber zeigt und erhält sich die Vergänglichkeit des jetzt Bestehenden. Die Formen schwinden, aber nicht die Formel, nach

der sie kommen und gehn; die Wirklichkeit ist demnach noch keine Wahrheit, aber die Wahrheit ist immer wirklich. Was der Wirklichkeit an Wahrheit fehlt, was sie an der Wahrheit vorauszuhaben glaubt, ist der Schein, der also keinesweges das wahre Wesen ist, welches war und sein wird, sondern das falsche, oder nur scheinbare, welches nie gewesen, und gleichwohl fortwährend in der Beschränktheit des Verstandes sein Nichtsein zum Sein erhebt, — jene trügerische Dialektik, über die wir uns, wiewohl wir ihrer im täglichen Leben nicht entbehren können, da wir durch sie gleichsam unser tägliches Brod haben, hinausschwingen müssen, um mindestens momentan die Wahrheit zu erfassen.

Sage Niemand, mit Hegel, daß „dieses dumpfe Weben des Geistes" nicht dem reinen Denken angehöre; es ist vielmehr der Lichtpunkt, der Polarstern und der Compaß, ohne welchen uns, wie wir unumstößlich bewiesen haben, der Mechanismus des Denkens in dem Strom der reinen Willkühr nicht zum Ziele fort, sondern im sophistischen Strudel um die Beschränktheit des eignen Ichs umhertreibt: Die eine und ewige Idee, die Platonische Idee, deren Form der Zweck, deren Inhalt die Wahrheit, und deren Gestalt das Gute ist, ist mithin das ἓν καὶ πᾶν der Vernunft, die in der Beschränktheit des Gegebenen irgendwie zu erfassen, dem Verstande, als Mittel zu diesem Zweck, die höchste Würdigung und Erhebung ist *).

*) Daher denn auch wahre, d. h. hier, nicht geheuchelte Religiosität, in welcher Form der Beschränkung sie auch erscheine, und auf welchen Vorurtheilen sie auch beruhe, gesetzt nur, daß sie irgend wie die Idee im Auge hat, nicht aber zerstörend, sich in sich selbst verkehrend, den Götzen der Zwecklosigkeit, der Unwahrheit, und des Bösen huldigt, — mehr vermag und werth ist, als alle geträumten Systeme und Nachbildungen ungefiederter Philosophen, vor allen

Anmerkungen und Zusätze. Da wir den Begriff, die Grundlage und das Vermögen des absoluten Systems nicht nur als vermittelt, sondern auch als außer dieser Vermittlung gar nichts bedeutend und gar keine Wahrheit enthaltend; da wir ferner eben hierdurch die Methode des Widerspruchs als zu aller Wahrheit untauglich, und den Geist derselben als sich selbst vernichtend; da wir endlich den Anfang des Systems als eine wirkliche Hypothesis nicht nur, sondern als eine solche nachgewiesen haben, welche die Voraussetzungen aller andern Systeme in sich enthält, an unbegründeter Willkührlichkeit aber noch übertrifft und dabei eben diese nichts beweisende und nichts begründende Dreistigkeit zum Prinzip erhebt, — so indessen, daß sie Scheinbares, so gut sie kann, nachbildet, Unverstandenes mit Keckheit abweist, sich selbst aber in alle ihr zusagenden Ansichten und Verhältnisse hineinschmiegt und hineinschmeichelt, ohne dabei das Ansehn höchster Autorität aufzugeben: so haben wir hier, wo das System aus der Höhe des absoluten Nichts wieder zur Menschenwelt zurückkehrt, nur noch einige Anknüpfspunkte zu betrachten, bestimmt das gesunde Urtheil zu binden und in Haft zu nehmen, — ohne uns jedoch tief unter dem Logos in die Hut und den Anger des Systems herabzulassen.

„Wenn nun", sagt Hegel gegen die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß, „der gegebene Stoff der Anschauung

---

aber, als jene practische Weisheit, die das Verhältniß auszunutzen lernt, und sich selbst ihm auf- und hingibt.

Es ist mithin sehr uneigentlich und verkehrt, die höchste Erkenntniß, die Erkenntniß des Zweckes, etwa mit Jakobi Glauben zu nennen, und wie einen bloßen Glauben zu behandeln; der Glaube ist nur die Befangenheit der Vernunft, wo sie noch dem Verstande angehört, und ihn, nach den leitenden Verhältnissen, mehr oder weniger vernünftig macht.

und das Manigfaltige der Vorstellung, als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff genommen wird, so ist dies eine Ansicht, welche abgelegt zu haben nicht nur Bedingung des Philosophirens ist, sondern schon von der Religion vorausgesetzt wird; wie ist ein Bedürfniß und der Sinn derselben möglich, wenn die flüchtige und oberflächliche Erscheinung des Sinnlichen und Einzelnen noch für das Wahre gehalten wird?" — Wie dies möglich sei, hat gerade die Philosophie aufzufinden, so wie umgekehrt, wenn von der Nichtigkeit des Sinnlich-Erscheinenden ausgegangen wird; sie hat selbst noch größere Ansprüche zu befriedigen; sie hat die Nothwendigkeit und den Ursprung beider Ansichten aufzudecken, und sie dann als verschiedene, gleich einseitige, Momente der wahrhaftern Erkenntniß aufzulösen und zu verbinden.

Außerdem sehr wahr und fromm! Wie, ist dies derselbe Hegel, der die Religion (welche?) zu einer Geburt der Unwissenheit und der Lüge macht, der sie mit Voltair so lange martert und plagt, bis sie sich für — besessen erklärt? Aber mehr noch, wird nicht gerade jenes Sinnlich-Erscheinende für das Werk Dessen ausgegeben, den die Religion verehrt? Steht nicht geschrieben: „Gott betrachtete Alles, was er gethan, und wahrlich es war sehr gut", ferner: „Die Himmel verkündigen die Weisheit seiner Werke" u. dgl. m.? Doch genug hiervon: „μη δῶτε το ἅγιον τοῖς κυσι, μηδε βαλητε τους μαργαριτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοιρων"; besser ist es, in menschlichen Dingen mit menschlichen Waffen zu streiten. Wessen Schuld ist es aber, wenn das Sinnlich-Erscheinende nur flüchtig und oberflächlich aufgefaßt wird? Trifft unsre Physiker, Astronomen und Chemiker dieser Vorwurf, oder haben wir nicht etwa am Systeme nachgewiesen, daß es sich selbst unvermögend zeigte, auch nur die Resultate jener Beobachtungen,

Vergleichungen und Zusammenstellungen richtig aufzufassen?

In Absicht jener vom System als Blendwerk für Unkundige vorgegebenen Allgemeinheit, die sonst mit Recht Unbestimmtheit genannt wurde, gesteht Hegel ferner: „Es kann aber von der Allgemeinheit nicht ohne die Bestimmtheit, welche näher die Besonderheit und Einzelheit ist, gesprochen werden; denn es enthält sie in seiner absoluten Negativität an und für sich“. . . „Diese Bestimmtheit ist nämlich als im Begriffe die totale Reflexion, der Doppelschein, einmal der Schein nach Außen, die Reflexion in Anderes; das andere Mal der Schein nach Innen, die Reflexion in sich. Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterschied gegen Anderes; das Allgemeine hat hiernach eine Besonderheit, welche ihre Auflösung in einem höhern Allgemeinen hat“. . . „Das wahrhaft höhere Allgemeine ist, worin diese nach Außen gehende Seite nach Innen zurückgenommen ist, die zweite Negation, in welcher die Bestimmtheit schlechthin nur als Gesetztes, oder als Schein ist.“

Woraus sich erstens ergibt, daß das Allgemeine, wie auch in ihm die Besonderheit möge zu Grunde gehn, in keiner Weise der Begriff sein kann, mindestens nicht der dialektische, von dem doch gesprochen wird. Eine völlige oder absolute Allgemeinheit des Begriffs wäre ein Begriff von Allem, was ist und auch nicht ist, oder richtiger, ein Begriff, in dem gar nichts ist, weil jedes ihm eine Bestimmtheit, eine Grenze wäre. Es könnte deßhalb höchstens nur einen solchen allgemeinen Begriff geben, und das Gegenhalten eines andern Unendlichen wäre nicht nur ein „schlechtes Unendliches“, sondern selbst ein schlechter Widerspruch; ein solcher, den auch das System nicht eingestehn mögte, — wes-

halb es sich nicht nur hinter den Schein, sondern selbst hinter den Doppelschein flüchtet.

Was aber, um der Wahrheit willen, hat doch zweitens der Schein mit dem Begriff zu thun? Etwa, weil es scheinbare Begriffe gibt? Unmöglich, denn im System enthalten alle Begriffe absolute Wahrheit; es kann also wohl nichts anders bedeuten, als die scheinbare Allgemeinheit des Begriffs selbst, wodurch er sich als bloßes Merkmal zur Bestimmung eines andern, außerdem vielleicht Unbestimmten aufweist, — womit dann freilich ganz richtig angedeutet wäre, daß es außer dem Erscheinenden nichts Eigentliches zu bemerken gibt. Was daher den Doppelschein nach Innen und nach Außen betrifft, so soll damit offenbar allegorisch die fernere Bemerkung angedeutet werden, daß sich zuweilen Subject und Prädicat, freilich immer in einem ganz verschiedenen Sinne, vertauschen lassen, — worauf nicht sowohl die Täuschung, als vielmehr das absichtliche Täuschen, das Doppeltsprechen, beruht.

Endlich drittens ist es nun völlig gar nicht einzusehen, daß Hegel ein höheres Allgemeines annimmt, besonders wenn man darauf achtet, daß derselbe ein höheres Unendliches, welches doch mit jenem, wie sich uns zuvor ergeben hat, im Wesentlichen, und recht eigentlich vom Standpunkte des Systems aus, ganz identisch ist, zu den Ungereimtheiten rechnet: weil aber „das wahrhaft höhere Allgemeine", d. i. der obere, oder höhere, oder leerere Begriff anderer Leute, „die nach Außen gehende Seite nach Innen, als zweite Negation, zurücknimmt", d. h. in der gewöhnlichen, noch nicht verkehrten Sprache, weniger, oder auch wohl gar keine Merkmale — etwa nur einen Namen besitzt, so ist darin, nämlich in dem bloßen Namen, oder dem Titel der Sache, allerdings und freilich „die Bestimmtheit nur gesetzt". —

Um uns aber doch über den Ursprung dieser Titel nicht ganz im Dunkeln zu lassen, nennt Hegel „diejenige Allgemeinheit, mit welcher das Bestimmte bekleidet ist, die abstracte", behauptend, es sei „das Abstract-Allgemeine somit zwar der Begriff, aber als Begriffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist"; und „wenn von bestimmten Begiffen die Rede ist", heißt es ferner in dieser Beziehung, „so ist es gewöhnlich rein nur ein solches abstractes Allgemeines, was gemeint ist. Auch unter dem Begriffe überhaupt wird meist nur dieser begrifflose Begriff verstanden, und der Verstand bezeichnet das Vermögen solcher Begriffe. Die Demonstration gehört diesem Verstande an, insofern sie an Begriffen fortgeht, d. h. nur an Bestimmungen. Solches Fortgehn der Begriffe kommt aber nicht über die Endlichkeit und Nothwendigkeit hinaus."

Das ist denn doch ein Trost, daß der Begriff begrifflos ist, — aber ein schlechter Trost, da es den Verstand doch gar zu unverständig macht; nur kann es auffallen, daß gerade das Abstracte so geringfügig betrachtet wird, — da es ja doch von der Religion geboten werden soll. Wie, sollte etwa ein Unterschied zwischen dem Abstracten und dem Allgemeinen bestehn? Vielleicht liegt er in der tiefsten Tiefe der Worte verborgen, und kündigt sich, genauer besehn, als die echte Form des Widerspruchs, als das Von-allem-absehn und das Alles-meinen an. Nun war aber nach dem System der concrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit zugleich die abstracteste und ärmste Wahrheit; wo es sich dann freilich jetzt fragt, was dieser concrete Inhalt selbst sei? Ein Stück der sinnlichen Gewißheit? Unmöglich; denn dann wäre ja nicht die ganze sinnliche Gewißheit abstract und arm, — nicht zusammengewachsen und erstarrt; die ganze sinnliche Gewißheit aber ist

auch die allgemeine sinnliche Gewißheit, der es sinnlich zu sein überflüssige Bestimmung ist, wofern es nur ein Allgemeines, oder nur eine Art der Gewißheit gibt, oder auch, wenn, wie nach dem System, die Allgemeinheit die Gewißheit selbst ist (wiewohl, sonderbar genug, nach demselben System der Einzelne nur Einzelnes weiß). Die Logik des Systems kann also nicht nur nichts von dem Phänomenon, sondern überhaupt nichts vom Verstande wissen, und ist mithin geradezu — unverständig. Außerdem fordert aber die Logik des Systems, daß jene beiden Momente, das Abstracte und das Allgemeine, in einander aufgehn, sich zu Grunde richten, identisch zusammenfallen: — So daß also weder vom Verstande, noch vom Unverstande das Geringste übrig bleibt, vielmehr aus ihrer Asche ein Phönix hervorsteigt, den aber das System nicht kennt; denn wohin uns das System führt, haben wir erfahren, — nicht zum ὀρϑος λογος, sondern zu λογων πλεκτανας für Solche, die sich wollen fangen lassen, oder die es nicht hindern können.

„Das Urtheil“, sagt Hegel endlich, „ist die am Begriffe selbst gesetzte Bestimmtheit desselben“, — und so sagt er fast genau, was die andern Leute auch sagen. Es freut uns in der That, endlich einmal am Ende auch etwas billigen zu können, — nur ist es übel, daß das Urtheil so die Begrifflosigkeit des Begriffs theilend, sich selbst zur Vernunftlosigkeit verurtheilt, — was, so sehr wir es bedauern, auf alle Urtheile des Systems zurückfällt. Auch hätten wir es wohl gewünscht, hier und im Schlußtheile der Logik etwas mehr als so sehr Bekanntes, einen Theil der schöpferischen Kraft des Systems selbst auf diesem sandigen Grunde in Anwendung gebracht zu finden, jedoch so, daß uns nicht wieder über dem Staube Hören und Sehn vergeht; ja, so bescheiden sind unsre Ansprüche, daß wir uns begnügt hätten, nur

Bayerische Staatsbibliothek München

z. B. nachgewiesen zu finden, wie es doch in aller Welt zugehe, daß, wiewohl man im apodictischen Urtheil, „indem Subject und Prädicat denselben Inhalt haben", also nur „dasselbe identische Ding zweimal sieht", so daß es fast kindisch ist, sich desselben zu bedienen, — die meisten Menschen gleichwohl diese „bloß doppelt gesprochene einfache Identität mit sich selbst" in vielen Fällen gar nicht einzusehn, kaum zu erlernen vermögen, z. B. in solchen trivialen Urtheilen, als: der Diamant besteht aus Kohlenstoff, die Cykloide ist isokronisch u dgl. m.? — Gewiß, jener befangene Verstand, „der nur an Begriffen fortgeht, und nicht über die Endlichkeit und Nothwendigkeit hinauskommt", muß wohl etwas mehr als begrifflos sein, um auch dem zu sich selbst gekommenen Geiste Bestimmtheiten vorsetzen zu können, die ihm ganz umbestimmt erscheinen, d. h. die er nicht versteht. Wenn aber dieser Geist nichts versteht, als was ihm jener Verstand beibringt, so würde er besser in seiner Welt des reinen Nichts verbannt bleiben, als, nicht etwa unsern Schlaf, sondern unsern Appetit zu stören, und auch für uns mitessen zu wollen!

Als Resultat unserer Untersuchung müssen wir also dem System das in ihm überall unverkennbar hervortretende Bestreben, den Pantheismus logisch begründen zu wollen, anerkennen; — ein Bestreben, welches ohne Zweifel Beifall verdienen würde, wofern es dahin gerichtet gewesen, die Allgegenwart Gottes, die Zweckmäßigkeit in der Natur (wohin auch die Richtigkeit und Wahrheit des Denkens gehört), oder auch nur das bloße Geschehn begreiflich zu machen. Statt dessen aber erhalten wir den alten Dämon der Eigenliebe und des Selbstbetrugs, der sich vermißt, die Welt nach sich selbst ermessen zu

wollen; denn Hegels Gott ist nur „der wahrhaft absolute Begriff", also eine völlig inhaltslose Allgemeinheit, die leerste und nichtssagendste aller Abstractionen, das Nichts selbst, — wofern es als seiend, auch nur als Begriff gesetzt werden könnte; und sein Schaffen eine Veränderung an ihm selbst, kein Uebergehn, „das nur in der Sphäre des Seins statthat"; und dennoch, „weil das Unterscheiden mit der Allgemeinheit eins ist", wodurch die Unterschiede fixirt werden sollen, „bekleidet sich der allgemeine Begriff", d. i. Gott, „mit seinen Unterschieden", und so kommt — die Logik als Welt heraus, deren Weisheit, deren Gesetze, deren Zweck und Mittel, deren Leben und ganze Realität in jener sophistischen Dialektik, der Methode des Systems, bestehn soll. So ist denn Hegel allerdings der Schöpfer seiner Welt, — einer Welt aus nichts, in der er sich selbst gestaltet, wie er sich in der Erinnerung aufgehoben hat, und darin (hoffentlich bald) zu Grunde geht. —

Es ist wohl wahr, daß wir keinen andern Maaßstab als unsre eigne Vernunft besitzen; aber diese Vernunft ist, wie sich gezeigt hat, bis auf die transscendentalen, nur im Concreten und Individuellen unter geeigneten Bedingungen wahrzunehmenden, und stets mit ihm, dem Realen, in Widerstreit begriffenen Ideen (worin gerade das Transscendentale an ihnen, ihre Undenkbarkeit, oder richtiger ausgedrückt, Unvorstellbarkeit besteht), nichts Festes, Unwandelbares, Insichbestimmtes, sondern bedarf des Verstandes, um überhaupt eine Form anzunehmen, wie dieser der Sinne. Es kann demnach aus der Vernunft kein Gebäude, keine Architektonik ihrer selbst hervorgehn; ihre Welt ist eine andere Welt, aber eine solche, von der sie nichts weiß, als nur das Eine, daß sie ist, und in diesem Sein auch ihr eignes wahrhaftes Sein besteht*); aber

*) Dies ist es, was Platon im Phaidon ausführt, und wor-

Bayerische Staatsbibliothek München

was von dieser Welt gewußt wird und noch gewußt werden mag, ist dennoch nur durch die Vernunft; — und was hiervon die Sprache faßt, was logisch bezeichnet und mitgetheilt werden kann, ist wieder nur der äußere Theil, das Formbestimmende.

Als Philosophie oder Wissenschaft der Sprache betrachtet, kann das System ebenso wenig Anspruch auf Anerkennung machen; denn wenn etymologische Beziehungen irgend Werth haben sollen, so müssen sie dazu dienen, die Begriffe genauer bestimmen und nicht unter einander verwirren zu lernen. Es ist überhaupt an keine eigentliche Wissenschaft der Sprache zu denken, bevor der Theil der Psychologie und Physiologie, worauf das Vorstellen im Allgemeinen beruht, viel näher bekannt sein wird; und wie weit wir hierin noch zurück sind, ergiebt sich z. B. schon daraus, daß wir auf keine Weise einsehn oder wissen, was der Raum in uns und die Zeit außer uns für reale Bedeutung haben, wie z. B. die Vorstellung der Erde in mir, und die ihrer jährlichen Bahn außer mir enthalten oder wirklich vorhanden ist; denn jene Wortweisheit, welche bisher dies und ähnliches in ihrer anmaßlichen Weise aus unbestimmten, vieldeutigen, unter sich verwechselten und verwirrten Andeutungen hat erklären wollen, ist in der That nur eine kindische.

Die Vermessenheit aber, welcher sich das System durch Gutheißen des offenbaren Uebels und Verketzerung

---

auf er mit Recht seinen Beweis der Unsterblichkeit, d. i. des Daseins der Seele gründete; und eben dieses wahrhafte Sein ist es ferner, welches Aristoteles zwar in seiner Ethik als το ὅτι πρωτον και ἀρχη bezeichnete, dessen Wesen und innere Natur er aber, durch den falschen, abstracten, Hegelschen Begriff der Kategorie verleitet, gänzlich verkannte; — so daß er hier, wie bei vielen andern Gelegenheiten, nur sehr irrthümlich „seine Freundschaft der Wahrheit zum Opfer brachte".

Bayerische Staatsbibliothek München

des Bestrebens zum Bessern hat schuldig gemacht, fordert die ganze Strenge prüfender und zurechtweisender Beurtheilung. Andere haben zwar bereits theilweise diese Pflicht erfüllt; um aber das System völlig zu vernichten, mußte es nicht nur durch sich selbst zergliedert, sondern zugleich auch zu einem wahrern Ziele hinübergeführt werden. Denn der Mensch will sich an Etwas halten, — und dieser Wille ist lobenswerth; ja, es liegt eine große Wahrheit dahinter verborgen, vielleicht, richtig aufgefaßt, die größte, welche jemals erkannt wurde.

Warum ist der Schrecken vor dem Nichts so tief unsrer Natur eingepflanzt, daß wir, wofern wir es in unsrer Gewalt hätten, lieber alles als gar nichts glauben möchten? Wir wollen es nicht versuchen diese Frage zu lösen. Vielleicht ist sie unlösbar. Aber beruhigen kann und soll uns der ewige, unumstößliche Grundsatz des Denkens, daß Seiendes nicht zu Nichts werden kann. — Sind wir denn Etwas? Das ist die große Gewissensfrage, welche sich beständig aus dem tiefsten Grunde unserer Seele erhebt, sobald unser Bewußtsein erwacht, — die den Stolz der Stolzen bricht, mehr als das Bedürfniß, mehr als das Vergnügen gesellig macht; in ihr beruht der Hang zur Zerstreuung, die Furcht vor der Einsamkeit, und die Erfindung scheinbarer Höhen und Würden: — Sind wir etwas von jenem Unvergänglichen, das zu allen Zeiten und an allen Orten, mehr oder weniger klar, als das Höchste und Beste, als das allein Wahre bezeichnet wurde? — Dann möchten uns nicht nur, wie Hegels reichem Manne, die 100 Thaler, sondern auch unsre sämmtlichen Begriffe und Vorstellungen gleichgültig sein. Dann würden wir mit der Ruhe des Weisen jeden Wechsel der Form und jede Schwere des Verhältnisses ertragen. Dann, aber auch nur dann, ist irgend wie Wahrheit auf Erden zu finden.

Bayerische Staatsbibliothek München

Hegel wollte jenen Grundsatz und mit ihm das Wahrhaftseiende vernichten; er hat sich hierdurch selbst gerichtet; er hat sich selbst widerlegt und den Beweis geliefert, daß kein völliges System der Unwahrheit aufgeführt werden könne, daß auch in der Unwahrheit irgend Wahrheit stecke und das reine Nichts und die reine Zwecklosigkeit nirgends zu finden sind!

Τελος ἤδη θεῖς.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sommer, Ferdinand <<von>>,

Hegel's Philosophie, widerlegt aus dem Standpunkte des Systems selbst den anderer Philosophen und dem der gesunden Vernunft

Berlin 1842

Ph.u. 575,11
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047476-3